This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600090901P

# Vorlesungen

über

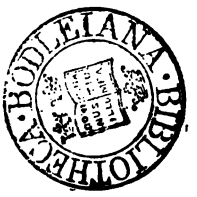
# Pantheismus und Theismus

von

**Dr. Georg Weißenborn,**
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.
1859.

110. c. #296.


BODLEIANA · BIBLIOTHECA

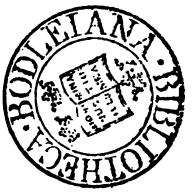
Seinem theuren Vater,

dem

**Pastor emerit. Carl Weißenborn,**

in ewig dankbarer Liebe

gewidmet.


BODLEIANA · BIBLIOTHECA

# Vorwort.

Ich übergebe mein Buch dem wiſſenſchaftlichen Publikum mit dem Bewußtſein, daß der Gegenſtand, den es behandelt, ein durchaus zeitgemäßer und darum hochwichtiger ſei. Die Frage, ob Pantheismus? ob Theismus? iſt die allgemeinſte und zugleich tiefſte, welche die Gegenwart dem denkenden Bewußtſein zur Beantwortung vorlegt. Namentlich aber iſt ſie die Frage, von deren Beantwortung es abhängt, ob für die Philoſophie überhaupt noch eine neue Aera beginnen werde oder ob ſie bereits factiſch ihre Vollendung und ihr Ende erreicht habe. Denn iſt der Pantheismus das Syſtem der abſoluten Wahrheit, ſo kann, da dieſer ſich erſchöpft hat, von einer weiteren, das Princip noch ergänzenden Entwickelung der Philoſophie nicht mehr die Rede ſein.

Ich habe meinem Buche den Titel: „Vorleſungen über Pantheismus und Theismus" gegeben. Dies, ohne daß ich den Stoff deſſelben in beſtimmte Vorleſungen vertheilt habe, aus dem einzigen und alleinigen Grunde, weil es urſprünglich aus Vorleſungen, nämlich aus zweimal an hieſiger Univerſität gehaltenen Vorleſungen, entſtanden iſt und an dieſe in ſeiner Diction noch in vielfacher Beziehung erinnert.

Im Uebrigen wüßte ich dem Publikum im Voraus nichts Weiteres als nur noch die Versicherung auszusprechen, daß, so groß meine Feindschaft gegen den Pantheismus, als Objekt, ebenso groß zugleich meine Toleranz gegen die Subjekte ist, welche in der Gegenwart als seine gefeierten Träger und Vertreter gelten. Ich habe mit voller Absicht, um nicht den Vorwurf eines Denuncianten auf mich zu laden, kaum einen einzigen unter den noch lebenden Männern erwähnt, von welchen der Pantheismus als System aufgebaut und wissenschaftlich vertheidigt ist.

Wolle der Herr aller Herren, vor dem sich demuthsvoll, aber freudig, meine Kniee beugen, auch mein geringes, nur zu seiner Ehre bestimmtes Werk mit seinem Segen begleiten!

Marburg, im März 1859.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichniß.


Seite.

Einleitung ..... 1

## Erste Abtheilung. Der Pantheismus.

§. 1. Allgemeine Begriffsbestimmung des Pantheismus ..... 9
§. 2. Eintheilung des Pantheismus ..... 10
§. 3. Der mechanische oder materialistische Pantheismus ..... 13
§. 4 Der abstrakt unitarische oder ontologische Pantheismus ..... 28
§. 5. Der abstrakt unitarische Pantheismus Schleiermachers ..... 52
§. 6. Der dynamische und psychische Pantheismus ..... 65
§. 7. Der ethische Pantheismus ..... 91
§. 8. Der logische Pantheismus ..... 102
§. 9. Uebergang zum Theismus ..... 119

## Zweite Abtheilung. Der Theismus.

§. 10. Allgemeine Begriffsbestimmung des Theismus ..... 133
§. 11. Eintheilung des Theismus ..... 135
§. 12. Der Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt. A. Der jüdische Theismus ..... 136
§. 13. Fortsetzung. B. Der Deismus oder der rationalistische Theismus ..... 146
§. 14. Fortsetzung. C. Der supranaturalistische Theismus ..... 155
§. 15. Fortsetzung. D. Der Jacobische Theismus ..... 162
§. 16. Der Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt. 165
§. 17. Der einseitigkeitslos christliche Theismus oder der Theismus in seiner vollen Wahrheit ..... 179
§. 18. Der Kampf des christlichen Theismus mit der modernen Wissenschaft ..... 188
§. 19. Die Wissenschaft des christlichen Theismus ..... 201
§. 20. Der christliche Theismus und die Kunst ..... 239

# Einleitung.

Mit den Worten des Pantheismus und Theismus iſt derjenige Gegenſatz ausgedrückt, welcher unter allen Gegenſätzen, die ſich durch das Bewußtſein der Gegenwart hindurchziehen, unzweifelhaft der umfaſſendſte und tiefſte iſt. Dieſer aber iſt er deswegen, weil alle übrigen Gegenſätze theils nur ſolche Beſtimmtheiten ſind, die der einen oder Andern *ſeiner* Seiten angehören, d. h. in den Grenzen der einen oder der andern ihre Wirklichkeit haben, theils ſolche Beſtimmtheiten, in denen ſich der in jenen Worten ausgedrückte Gegenſatz nur ſeine conkretere Beſonderung und ſeine weiteren Conſequenzen gegeben. In den Worten des Pantheismus und Theismus liegt nämlich mehr, als ein Gegenſatz, welcher nur die Anſchauungsweiſe von Gott betrifft; es liegen darin weſentlich auch ganz verſchiedene Anſchauungsweiſen von der Welt, inſonderheit vom Weſen und von der Beſtimmung des Menſchen, namentlich auch ganz entgegengeſetzte Anſchauungsweiſen von allen weſentlichen Gemeinſchaften, die innerhalb der menſchlichen Welt zur Erſcheinung kommen und zwar ganz beſonders von

denjenigen Gemeinſchaften, die wir mit den Worten des Staates und der Kirche bezeichnen. Und wie ſollte dies auch anders ſein können, da, wie die Welt im Allgemeinen durch Gott bedingt iſt, ſo nothwendig auch jede andere und entgegengeſetzte Anſchauungsweiſe von Gott eine andere Weltbetrachtung zur Folge haben muß. — Aber abgeſehen davon, daß der mit den Worten des Pantheismus und Theismus ausgedrückte Gegenſatz der umfaſſendſte und tiefſte unſeres gegenwärtigen Bewußtſeins iſt, läßt ſich von ihm mit voller Gewißheit behaupten, daß er in der Gegenwart eine Intenſität und Macht erlangt habe, wie er in keiner früheren Zeit gehabt hat. Der Grund dieſer Erſcheinung liegt theils darin, daß der Pantheismus der Gegenwart diejenige Vollendung gefunden, deren er überhaupt nur fähig zu ſein ſcheint, eine ſolche Vollendung, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann, theils darin, daß auch der Theismus angefangen hat, ſich mehr und mehr von den Einſeitigkeiten und Unwahrheiten zu reinigen, mit welchen wir manche ſeiner früheren Geſtalten behaftet ſehen, und ſich dagegen zu demjenigen Begriffe von ſich ſelbſt zu erheben, welcher einer einſeitigkeitsloſen Vollendung mindeſtens ſehr nahe kommt. Pantheismus und Theismus ſtehen ſich alſo in der Gegenwart als zwei Gegner gegenüber, von denen jeder, nachdem er die Mängel und Blößen ſeiner Vergangenheit gedeckt, wohlgerüſtet und mit dem andern zum Kampfe auf Leben und Tod bereit und entſchloſſen iſt.

Abgeſehen aber von dieſer unterſcheidenden Tiefe und Intenſität gehört der Gegenſatz und Kampf zwiſchen Pantheismus und Theismus ſchon einer fernen Vergangenheit an und in eine noch fernere Vergangenheit fällt das Entſtehen dieſer beiden entgegengeſetzten Richtungen ſelbſt. Die

Entſtehung des Pantheismus und Theismus gehört nämlich nicht erſt der nachchriſtlichen, ſondern ſchon der vorchriſtlichen Zeit an, und zwar ſind es in dieſer letzteren zwei Gebiete geweſen, auf welchen ſich beide Richtungen ihre Verwirklichung gegeben. Das eine derſelben iſt das Gebiet der vorchriſtlichen Religionen, das andere das der vorchriſtlichen Philoſophie. Unter den vorchriſtlichen Religionen hat es eine gegeben und ſie iſt noch vorhanden, in welcher ein ganz entſchieden theiſtiſcher Charakter ausgeprägt iſt, und ebenſo hat es unter ihnen eine andere, gleichfalls noch in der Gegenwart exiſtirende, gegeben, die einen dominirend pantheiſtiſchen Charakter an ſich trägt. Als die vorchriſtliche theiſtiſche Religion iſt die jüdiſche Religion zu nennen, welche ſich grade darin von allen übrigen Religionen des Orients unterſcheidet und grade darin alle übrigen überragt, daß ſie Gott als ein überweltliches und in ſeiner Ueberweltlichkeit perſönliches Sein auffaßt. Alle übrigen Religionen dagegen laſſen das göttliche Sein mit dem weltlichen und noch beſtimmter mit dem natürlichen Sein zuſammenfallen und zwar ſo, daß dies letztere bald ein einzelner Gegenſtand der Natur iſt, bald eine Vielheit von allgemeinen Kräften, welche in den einzelnen Dingen zur Erſcheinung kommen, bald die allgemeine Einheit, welche ſämmtlichen natürlichen Erſcheinungen zu Grunde liegt. Als diejenige vorchriſtliche Religion aber, welche einen dominirend pantheiſtiſchen Charakter an ſich trägt, iſt die indiſche Bramareligion zu nennen, die das oberſte göttliche Weſen, ächt pantheiſtiſch, grade als dieſe letztgenannte, als die allen natürlichen Erſcheinungen immanente und deren Weſen bildende Einheit auffaßt.

Was die vorchriſtliche Philoſophie betrifft, ſo ſind es in der griechiſchen Philoſophie zuerſt die Eleaten geweſen,

welche den Pantheismus in die Philoſophie eingeführt und ihn hier durch philoſophiſche Gründe gerechtfertigt haben. Aber ſo groß auch die Macht geweſen iſt, mit der dieſe Philoſophie negativ gegen den griechiſchen Volksglauben und poſitiv für diejenige philoſophiſche Betrachtung gewirkt hat, die das Prinzip von Allem nicht mehr in ſinnlicher Beſtimmtheit, ſondern in abſolut überſinnlicher Allgemeinheit auffaßt, iſt doch der philoſophirende Geiſt durch die Macht der Idee getrieben worden, auch über ſie hinauszugehen und diejenigen philoſophiſchen Syſteme, welche dies Hinausgehen in der wahrſten Weiſe vollzogen haben, ſind grade diejenigen geweſen, welche in der griechiſchen Philoſophie nicht nur zuerſt, ſondern auch zuhöchſt den Standpunkt des Theismus ausgebildet und wiſſenſchaftlich gerechtfertigt haben. Es ſind dies die philoſophiſchen Syſteme des Plato und Ariſtoteles geweſen, welche beide einen ſelbſtbewußten überweltlichen Gott zum höchſten und letzten Prinzipe und zugleich zum oberſten Zwecke alles weltlichen Seins gemacht haben. Daß aber grade dieſe bedeutendſten unter allen griechiſchen Philoſophen mit aller Entſchiedenheit die alleinige Wahrheit des Theismus anerkannt und durch die Mittel der Dialektik energiſch verfochten haben, gibt ein ſo günſtiges Zeugniß für die Wahrheit des theiſtiſchen Standpunkts, daß dagegen die Anführung, der Pantheismus ſei in den Syſtemen der griechiſchen Philoſophen öfter und häufiger vertreten geweſen, als der Theismus, ſo gut wie Nichts ſagen will. Da, wo es ſich um die Frage nach der Wahrheit handelt, kann das Entſcheidende nie ſein, wie Viele, ſondern Wer geſprochen hat. Die aber, welche hier geſprochen, ſind ſolche, deren Zeugniß durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch gewirkt hat und auch in der Gegenwart noch nicht verhallt iſt.

Seit dem Erſcheinen des Chriſtenthums, worin der

Theismus zu einer höheren Wahrheit, als im Judenthum, ja an ſich zu ſeiner abſoluten Wahrheit erhoben und dabei zu einer nicht minder entſchiedenen Ausprägung, als in jenem gelangt war, hätte man glauben ſollen, daß wenigſtens da, wo dieſe Religion ihre erlöſenden und verſöhnenden Strahlen hingeworfen, es kaum hätte möglich ſein können, auch den Saamen des Pantheismus einer neuen Entwickelung entgegenzuführen. Und doch iſt auch der chriſtlichen Welt der Pantheismus nicht fremd geblieben. Läßt ſich gleich behaupten, daß er in dieſe urſprünglich von Außen eingedrungen, nämlich urſprünglich aus der neuplatoniſchen Philoſophie in dieſelbe übergegangen ſei, ſo ſteht es doch feſt, daß er auf dem neuen Boden bald heimiſch geworden, und bald einen nicht geringen Einfluß auf die Entwickelung der chriſtlichen Theologie gewonnen habe. Wenn wir nun auch durchaus nicht der Anſicht ſind, daß dieſer Einfluß ſtets ein verderblicher geweſen, vielmehr gerne anerkennen, daß es das Chriſtenthum nur durch den Einfluß der neuplatoniſchen Philoſophie zu einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Theologie gebracht habe, wie ſie uns in den tiefſinnigen Syſtemen eines Clemens und Origenes entgegentritt, und auch durch eben dieſen Einfluß nur die großartigen wiſſenſchaftlichen Schöpfungen, wie ſie von einem Auguſtin und Scotus Erigena ausgegangen ſind, möglich geworden ſeien, wenn wir ferner dieſen Einfluß auch an der Erſcheinung der Myſtik, der nicht nur die chriſtliche Wiſſenſchaft, ſondern auch das chriſtliche Leben ſo Vieles und Großes verdankt, nicht in Abrede ſtellen können, ſo müſſen wir doch behaupten, daß es keine Richtung je gegeben hat und wol keine geben wird, welche dem innerſten Weſen des Chriſtenthums ſo widerſtreitet, als grade die pantheiſtiſche Anſchauungsweiſe. Alle Richtungen, die ſich ſonſt verneinend gegen das Chriſtenthum

herausgekehrt, haben ſelbſt da, wo ſie nicht Einzelheiten der chriſtlichen Religion, ſondern den ganzen Inbegriff der Offenbarungsthatſachen dieſer letzteren in Frage ſtellten, immer noch die Grundvorausſetzungen und die Grundpfeiler der chriſtlichen Religion, namentlich, wie der alte Rationalismus, noch die Perſönlichkeit Gottes anerkannt, wogegen der conſequent ausgebildete Pantheismus mit allem Uebrigen auch dieſe ſtets zertrümmert hat. — Wir unterlaſſen es hier, alle die Männer namhaft zu machen, von welchen im Laufe der Jahrhunderte der Pantheismus in Mitten einer chriſtlichen Welt eine wiſſenſchaftliche Ausbildung erlangt hat; aber nicht unerwähnt wollen wir laſſen, daß auch das Chriſtenthum auf die Entwickelung des Pantheismus nicht ohne Einfluß geblieben, und daß es nur dieſem Einfluſſe zuzuſchreiben ſei, daß ſich der Pantheismus zu den höheren und höchſten Formen und Stufen ſeines Begriffs erhoben und ſich namentlich in dem Hegel'ſchen Syſteme diejenige Vollendung gegeben hat, welche nach ſeinem Begriffe überhaupt nur möglich zu ſein ſcheint.

Wenn wir es nun in dem Folgenden unternehmen, die Richtungen des Pantheismus und Theismus einer philoſophiſchen Betrachtung zu unterwerfen, ſo können wir über die einzig richtige Methode dieſer Betrachtung keinen Augenblick zweifelhaft ſein. Offenbar iſt jede dieſer Richtungen nur dann begriffen, wenn es gelungen iſt, das Prinzip zu finden, aus welchem ſich alle geſchichtlichen Formen, welche dieſe Richtung im Laufe der Zeit gehabt hat, begreifen laſſen. Dies Prinzip wird als der Begriff jeder Richtung an die Spitze der Betrachtung zu ſtellen ſein, und es werden ſodann, nachdem auf die innere Möglichkeit hingewieſen, daß dieſer Begriff in verſchiedenen Formen auftreten könne, weiter die einzelnen Formen nacheinander aus ihrem gemeinſamen

Prinzipe abzuleiten, in ihrer hiſtoriſchen Beſtimmtheit zu fixiren und nach der eigenthümlichen Begründung, die ſie ſich geſchichtlich ſelbſt gegeben haben, aufzuführen ſein. Da ſich nun aber die einzelnen Formen, in welchen der Pantheismus und ebenſo die, in welchen der Theismus aufgetreten iſt, zu den Prinzipien beider Richtungen ſo verhalten, daß ſie dieſelben bald mehr, bald weniger einſeitig, bald mehr, bald weniger umfaſſend zur Ausprägung gebracht haben, ſo wird ſich hieraus für die wiſſenſchaftliche Betrachtung aller einzelnen Formen das Geſetz ergeben, daß ſie nur in einer ſolchen Reihenfolge aufgenommen werden dürfen, in welcher die jedesmal folgende Form die Bedeutung hat, eine höhere Entwicklungsſtufe des Prinzips zu ſein, als die frühere. Werden in dieſer Weiſe, d. h. nach dieſer aufſteigenden Methode, alle einzelnen Formen des Pantheismus wie auch des Theismus angeordnet, ſo muß einleuchten, daß dann in der Darſtellung der einzelnen Formen weſentlich auch ſchon eine Kritik derſelben mit liege, und zwar gerade eine ſolche Kritik, welche, wie jede wahre Kritik, den Charakter der Objektivität und Nothwendigkeit an ſich trägt. Nur die höchſte Stufe des Pantheismus und die höchſte des Theismus ſcheinen hiernach die einzigen Formen zu ſein, auf welche dieſe innere, objective Kritik keine Anwendung findet. Indeſſen wird dies nur bei der höchſten Stufe des Theismus der Fall ſein, welche nach unſerer Ueberzeugung die Bedeutung hat, nicht nur die umfaſſende und einſeitigkeitsloſe Wahrheit aller früheren theiſtiſchen Stufen, ſondern auch die einſeitigkeitsloſe und umfaſſende Wahrheit überhaupt zu ſein. Die höchſte Stufe des Pantheismus dagegen wird ihre objective Kritik an dem Prinzipe des Theismus finden, welches ſich als die höhere und zugleich abſolute Wahrheit ergeben wird, auf welche die Widerſprüche, Einſeitigkeiten

und Mängel der letzten Stufe des Pantheismus hinweisen. Hiermit denn haben wir es schon hier offen ausgesprochen und bekannt, daß Pantheismus und Theismus sich nach unserer wissenschaftlichen Ueberzeugung als zwei Entwicklungsstufen verhalten, von denen jener die niedere und dieser die höhere, ja die absolute Stufe bezeichnet. Das, was beide Entwicklungsstufen mit einander gemein haben und was sich als Prinzip in ihnen verwirklicht, ist und kann nicht Anderes sein, als die Gottesidee. Wir sind also der bestimmten Ansicht, daß die pantheistische Gottesidee an der theistischen ihre volle und einseitigkeitslose Wahrheit habe.

## Erſte Abtheilung.

# Der Pantheismus.

---

### §. 1 Allgemeine Begriffsbeſtimmung des Pantheismus.

Der Pantheismus bezeichnet diejenige Anſchauungsweiſe, nach welcher das *πᾶν* (Pan) die Gottheit iſt. Unter dieſem *πᾶν* iſt nicht (was es lexikaliſch allerdings bedeuten kann) jedes Ding, ſondern vielmehr das Ganze der Dinge zu verſtehen. Das Ganze der Dinge aber bedeutet nichts anderes als die Einheit der Dinge. Der Pantheismus lehrt alſo, daß die Einheit der Dinge als Einheit die Gottheit ſei. Da nun zu den Dingen, deren Einheit die Gottheit iſt, auch der menſchliche Geiſt gehört, dieſer aber nur in uneigentlicher Weiſe unter die Kategorie der Dinge ſubſumirt werden kann, ſo wird paſſender in die eben ausgeſprochene Definition des Pantheismus ſtatt des Begriffs des Dinges ein allgemeinerer Begriff aufzunehmen und demnach die Begriffsbeſtimmung des Pantheismus ſo zu geben ſein, daß er diejenige Anſchauungsweiſe bezeichnet, nach welcher die

Einheit der weltlichen Exiſtenzen und zwar aller weltlichen Exiſtenzen mit der Gottheit identificirt wird.

Aus dieſer Definition des Pantheismus ergibt ſich, welche Bewandniß es mit dem demſelben oft gemachten Vorwurfe habe, daß er die Gottheit völlig mit der Welt zuſammenfallen laſſe. Da in dem Begriffe der Welt offenbar ein Zwiefaches liegt, nämlich einerſeits die Vielheit der Dinge als Vielheit und andererſeits die dieſe Vielheit umfaſſende und alle einzelnen Dinge mit einander verbindende Einheit, ſo iſt zu ſagen, daß der Pantheismus die Gottheit nicht mit der Welt überhaupt, ſondern nur mit einer der in dieſer liegenden Seiten identificire. Nur ſo weit nämlich die Welt Einheit iſt, Einheit der vielen Exiſtenzen, läßt ſie der Pantheismus mit der Gottheit zuſammenfallen; ſoweit ſie dagegen eine räumlich und zeitlich auseinandergehende Vielheit der weltlichen Exiſtenzen iſt, ſchließt er ſie auf das Beſtimmteſte von der Gottheit aus und läßt ſie ſo die Welt in ſeinem Sinne bilden. Auch der Pantheismus alſo weiß ſehr wohl zwiſchen Gott und Welt zu unterſcheiden; aber die Welt bedeutet ihm dann nie etwas Anderes, als die Vielheit der weltlichen Exiſtenzen als Vielheit, wogegen ihm die Gottheit nichts Anderes als die Einheit aller weltlichen Exiſtenzen als Einheit iſt.

## §. 2 Eintheilung des Pantheismus.

Der Pantheismus iſt geſchichtlich nicht in Einer Form, ſondern in einer Vielheit von Formen und Geſtalten aufgetreten. Alle dieſe Formen ſtimmen darin zuſammen, daß ſie die Einheit der Welt als Einheit die Gottheit ſein laſſen; aber ſie unterſcheiden ſich darin von einander, daß ſie die Einheit der Welt in ganz verſchiedener Weiſe auffaſſen. Auf

dieſer verſchiedenen Auffaſſungsweiſe des Begriffs der Einheit der Welt beruht letztlich alle Verſchiedenheit, die unter den pantheiſtiſchen Syſtemen theils wirklich vorgekommen, theils überhaupt nur möglich iſt.

Wird die Einheit aller weltlichen Exiſtenzen als eine rein mechaniſche Einheit begriffen und in dieſem Falle nur ein Daſein der ſinnlichen oder natürlichen Exiſtenzen behauptet, das Daſein der geiſtigen Exiſtenzen dagegen völlig geleugnet, ſo ergibt ſich diejenige Form des Pantheismus, die wir als den mechaniſchen oder materialiſtiſchen Pantheismus bezeichnen können.

Wird dagegen die Einheit aller weltlichen Exiſtenzen ſo beſtimmt, daß dieſelbe als Einheit die Negation der weltlichen Vielheit d. h. eine von dieſer Vielheit gänzlich abſtrahirende und darüber erhabene Einheit iſt, dabei aber ausdrücklich behauptet, daß die ſo gedachte Gottheit das einzig weſenvolle und dagegen die Welt das abſolut weſenloſe Sein ſei, ſo ergibt ſich diejenige Form des Pantheismus, welche wir als den abſtrakt unitariſchen Pantheismus bezeichnen können.

Die Einheit aller weltlichen Exiſtenzen kann aber auch ſo gedacht werden, daß ſie dieſe d. h. die weltliche Vielheit zwar nicht von ſich ausſchließt, dieſelbe aber auch nicht als eine reale, ſondern nur als eine dynamiſche oder als eine real-mögliche in ſich begreift. Die Form des Pantheismus, die ſich auf dieſe Weiſe ergibt, kann als der dynamiſche Pantheismus bezeichnet werden, welcher die dynamiſche Einheit d. h. den dynamiſchen Inbegriff aller weltlichen Exiſtenzen für das Sein der Gottheit erklärt.

Die Einheit aller weltlichen Exiſtenzen kann aber ferner auch ſo gedacht werden, daß ſie die Bedeutung einer ſeeliſchen Einheit hat, in welchem Falle die Totalität der welt-

lichen Existenzen der große und allgemeine Organismus ist, dessen seelisches Lebensprinzip sie bildet. Der Pantheismus, welcher die Gottheit als diese seelische Einheit oder als allgemeine Weltseele bestimmt, kann im Unterschiede von den früheren Formen des Pantheismus als der psychische Pantheismus bezeichnet werden.

Wird weiter, im direkten Gegensatze gegen den materialistischen Pantheismus, behauptet, daß die einzigen weltlichen Existenzen nur die Ich oder die subjektiven Geister seien, also das Dasein einer dinglichen und natürlichen Außenwelt gänzlich geleugnet, und nun gelehrt, daß die Gottheit mit der Einheit der Ich oder der Geister zusammenfalle, diese Einheit aber wesentlich als eine nur durch die sittliche Idee und nur durch die sittliche Gemeinschaft zu Stande kommende, mithin nur als eine moralische aufgefaßt, so ergibt sich diejenige Form des Pantheismus, die wir als den moralischen oder ethischen Pantheismus bezeichnen können.

Wird endlich die Einheit aller weltlichen Existenzen so bestimmt, daß sie die Bedeutung des allgemeinen Wesens der weltlichen Existenzen hat und als dies allgemeine Wesen der weltlichen Existenzen, der natürlichen nicht minder als der geistigen, die Vernunft, näher die allgemeine Weltvernunft bestimmt, so resultirt dann die höchste und letzte Form des Pantheismus, die wir als den logischen Pantheismus bezeichnen können.

Aus der folgenden Darstellung, worin die eben aufgeführten Formen des Pantheismus in ihrer vollen systematischen Ausbreitung zur Sprache kommen werden, wird erhellen, daß alle diese Formen keine coordinirten Einseitigkeiten, sondern wesentlich solche Bestimmtheiten ausdrücken, die in einem Stufen- und Rangverhältnisse, mithin in einer logischen Aufeinanderfolge, zu einander stehen.

## §. 3. Der mechaniſche oder materialiſtiſche Pantheismus.

1) Man iſt gewohnt, Materialismus und Pantheismus einander entgegenzuſetzen, und namentlich ſind unter den Pantheiſten viele, die ſich auf das Beſtimmteſte von allem Materialismus losgeſagt und dieſen mit ernſter Entſchiedenheit bekämpft haben. Der Materialismus bildet indeſſen nur einen Gegenſatz gegen gewiſſe Formen und Stufen des Pantheismus, nicht aber gegen den Pantheismus überhaupt. Es iſt nämlich falſch, wenn man geſagt hat, daß der Materialismus jede Gottheit leugne und reiner Atheismus ſei. Auch er behauptet das Daſein einer Gottheit, und der Begriff dieſer Gottheit iſt von der Art, daß er ſich nur unter den allgemeinen pantheiſtiſchen Begriff von der Gottheit ſubſumiren läßt. Auch der Materialismus nämlich behauptet, daß die Einheit aller weltlichen Exiſtenzen die Gottheit ſei. Da er aber von keinen andern weltlichen Exiſtenzen, als nur von den ſinnlichen und materiellen weiß, die Einheit dieſer aber nur als eine äußerliche und mechaniſche begriffen werden kann, ſo wird ſeine Definition von der Gottheit nur ſo lauten können, daß ſie die Einheit oder das Ganze aller materiellen Dinge ſei. Dies Ganze der materiellen Dinge als Ganzes wird von dem Materialismus auf das Beſtimmteſte von den einzelnen materiellen Gegenſtänden als einzelnen unterſchieden. Wenn der einzelne Gegenſtand von räumlicher Begrenztheit iſt, ſo kommt dagegen dem Ganzen der Charakter der Unbegrenztheit und damit auch der Unendlichkeit zu; und wenn der einzelne Gegenſtand ein zeitlich entſtehender und vergehender iſt, ſo erhält dagegen das Ganze das Prädikat der Ewigkeit und der Unvergänglichkeit; und wenn der einzelne Gegenſtand, dieſer Prädikate halber,

ein zufälliges und veränderliches Daſein iſt, ſo kommen dagegen dem Ganzen die weſentlichen Prädikate der Nothwendigkeit und der Unveränderlichkeit zu. Alle dieſe dem Ganzen gegebenen Prädikate ſind nun aber die eigenthümlichen und weſentlichen Prädikate der Gottheit, diejenigen Prädikate, wodurch ſich dieſe auf das Beſtimmteſte von dem blos weltlichen und endlichen Daſein unterſcheidet.

2) Wenn wir hiermit die Berechtigung nachgewieſen haben, den Materialismus unter den Gattungsbegriff des Pantheismus ſubſumiren zu dürfen, ſo wird es jetzt unſere nächſte Aufgabe ſein müſſen, auf die Gründe hinzuweiſen, durch welche ſich der materialiſtiſche Pantheismus, und da dieſer nur eine Seite des Materialismus überhaupt iſt, durch welche ſich dieſer als die allein wahre Anſchauungsweiſe zu rechtfertigen ſucht. Der Materialismus nun ſucht ſeine Berechtigung und alleinige Wahrheit ganz beſonders dadurch zu beweiſen, daß er auf die Schwierigkeiten und Widerſprüche hinweiſt, in die man gerathen müſſe, wenn man ein von dem materiellen Sein gänzlich verſchiedenes, ein ideelles und geiſtiges Sein annimmt und behauptet. Gibt es nämlich ein ſolches ideelles und geiſtiges Sein, ſo folgt dann von ſelbſt, daß das menſchliche Daſein aus zwei ſich völlig ausſchließenden und entgegengeſetzten Factoren beſtehen müſſe. Wenn aber dies der Fall iſt, ſo muß von ſelbſt die Frage entſtehen, wie eine gegenſeitige Einwirkung dieſer beiden Factoren, eine Einwirkung des Geiſtes auf den Leib und umgekehrt dieſes auf jenen möglich ſei. Daß eine ſolche Einwirkung wirklich ſtattfinde, erfährt Jeder und kann Jeder in jedem Augenblicke erfahren. Jeder weiß, daß ſeine körperlichen Organe durch ſeinen bloßen Willen in Bewegung geſetzt und zu beſtimmten Handlungen und Verrichtungen veranlaßt werden können, und ebenſo weiß Jeder, daß alle

Stimmungen ſeines Körpers, die disharmoniſchen eben ſo ſehr als die harmoniſchen, ſich in ſeinen Geiſt reflectiren und in dieſem bald freudige, bald trübe Stimmungen hervorbringen.. Der Dualismus nun, d. h. diejenige Anſchauungsweiſe, welche Geiſt und Natur, Denken und Sein als abſolut entgegengeſetzte Seiten auffaßt, hatte einräumen müſſen, daß nach ſeinen Principien eine gegenſeitige Einwirkung des Geiſtes und des Leibes auf einander ganz unmöglich ſei. Das Factum aber, daß eine ſolche Einwirkung dennoch ſtattfinde, hatte er ſich dadurch zu erklären verſucht, daß er ſeine Zuflucht zu derjenigen Subſtanz nahm, die ihrem Weſen nach über den Gegenſatz von Geiſt und Natur erhaben iſt. Da dieſe Subſtanz keine andere, als Gott iſt, ſo iſt allein er es, der, als er den Geiſt und den Leib ſchuf, beide, wie zwei Uhren, ſo einrichtete, daß jede Stimmung und Bewegung der einen Seite in demſelben Momente, wo ſie Statt findet, ſich zugleich in der andern Seite, ohne daß jene auf dieſe wirklich einwirkt, abſpiegeln mußte. Um nun dieſem Recurſus auf Gott zu entgehen, der offenbar nur ein asylum ignorantiae und jedenfalls eine ſolche Hypotheſe iſt, durch welche weder dem Begriffe Gottes, noch auch dem Begriffe und der Selbſterfahrung des menſchlichen Geiſtes Genüge geſchieht, ſcheint nichts Anderes übrig zu bleiben, als ſich, da nur Gleichartiges auf Gleichartiges einwirken kann, zu der Annahme zu entſchließen, daß auch der menſchliche Geiſt ein rein materielles Sein ſei. Und dieſe Annahme wird nicht wenig unterſtützt durch das Gefühl der Einheit, welches der Menſch von ſeinem Daſein hat. Jeder fühlt ſich als ein untheilbares Ganzes und weiß in ſeinem Selbſtgefühl von Nichts, was auf einen innern Gegenſatz und Zwieſpalt in dieſem Ganzen hinwieſe. — Aber wenn nun

der menſchliche Geiſt eine rein materielle Subſtanz iſt, wie und als was ſollen wir uns dann näher dieſe letztere denken? Hierauf antwortet der Materialismus: als Subſtanz und Bewegung des menſchlichen Gehirns. Alle Materie beſteht aus Atomen und dieſe Atome befinden ſich in einer fortwährenden Bewegung. Bald iſt dieſe Bewegung ein Zuſammengehen der Atome, ein Sichverbinden mit einander zu beſtimmten Complexionen, bald ein Auseinandergehen derſelben, ein Sichvoneinandertrennen und Sichabſtoßen. Aus einer ſolchen Vielheit von Atomen ſoll auch die Gehirnſubſtanz beſtehen und die theils attractive, theils repulſive Bewegung dieſer Atome ſoll das ausmachen, was wir Geiſt nennen. — Aber, wenn nun der menſchliche Geiſt nichts Anderes, als dies wäre, wie denn, fragt ſich, wird man ſich die Einwirkung zu erklären haben, welche der menſchliche Geiſt auf alle Theile des Leibes ausübt? Dieſe Einwirkung ſcheint, wenn der menſchliche Geiſt nur zu einer Bewegung der Gehirnatome gemacht wird, ganz unmöglich zu ſein; wenigſtens fehlt bis jetzt jedes Band und jede Vermittelung zwiſchen den Gehirnatomen und denjenigen Atomen, woraus alle übrigen Glieder des Leibes beſtehen. Durch die Entdeckung, daß das Medium, wodurch alle Glieder des Leibes mit einander verbunden werden, nichts Anderes, als die Subſtanz der Nerven ſei, iſt der Materialismus darauf geführt worden, den Geiſt nicht mehr eine Bewegung der Gehirnatome ſein zu laſſen, ſondern ihn mit derjenigen Bewegung zu identificiren, welche in den Cerebralnerven ſtattfindet. Der Geiſt iſt alſo nun nichts Anderes, als eine Kraft und Bewegung derjenigen Nerven, von welchen der Lebensſtrom aller übrigen Nerven ausgeht, und in die er auch letztlich wieder ausmündet und zurück-

geht, alſo derjenigen Nerven, welche im Syſteme der Nerven recht eigentlich die Bedeutung einer prinzipiellen und centralen Einheit haben. Dieſe Definition vom Geiſte wird von dem Materialismus auch jetzt noch feſtgehalten und von ihm, hier und da, nur in wenigen, im Ganzen ſehr unweſentlichen Beſtimmungen modificirt, unter welchen noch die wichtigſte die ſein dürfte, daß, da man entdeckt haben will, daß das ganze Nervenſyſtem ſich in einer Mehrheit von Nervenknoten centraliſire, man den Geiſt als diejenige Einheit beſtimmt hat, welche die Harmonie und das lebendige Band dieſer einzelnen Centralknoten bildet.

3) Wenn wir uns nun nach dieſer kurzen Darſtellung des Materialismus zu einer Kritik deſſelben anſchicken, ſo könnten wir, da wir es eigentlich nur mit dem materialiſtiſchen Pantheismus zu thun haben, ſchon dabei ſtehen bleiben, nur die materialiſtiſche Gottesidee einer eingehenden Beurtheilung zu unterwerfen. Da jedoch die materialiſtiſche Gottesidee nur dann vollſtändig widerlegt iſt, wenn auch die Prinzipien des Materialismus, auf denen ſie beruht, widerlegt und überwunden ſind, ſo wird doch unſere Kritik nicht umhin können, auch auf dieſe näher einzugehen d. h. unterſuchen müſſen, wie weit dieſe der Wahrheit und Wirklichkeit entſprechen.

a) Was zunächſt die materialiſtiſche Gottesidee als ſolche betrifft, ſo läßt ſich leicht zeigen, daß dieſe unmöglich die Bedeutung des unendlichen und abſoluten Seins haben könne. Die materialiſtiſche Gottheit iſt ja nichts Anderes als das Ganze oder die zuſammenfaſſende Einheit aller materiellen Dinge. Da nun jedes Ganze nur aus ſeinen Theilen beſteht, ſo kann auch ſie nur aus ihren Theilen beſtehen, mithin nur aus und in der unendlichen Vielheit der materiellen Dinge ihr Beſtehen haben. Aber vermag

ſie ſo das Unendliche und Abſolute zu ſein? Oder muß nicht, wenn ſie aus den einzelnen, materiellen Dingen beſteht, deren jedes den Charakter der Endlichkeit an ſich trägt, ganz nothwendig auch ſie die Bedeutung eines endlichen Seins haben? Dies ſcheint ſo gewiß zu ſein, als es über allen Zweifel gewiß iſt, daß jede Summe keinen qualitativ andern Charakter haben könne, als den, der den Beſtimmtheiten eigen iſt, aus welchen ſie beſteht. Der Materialismus, mit anderen Worten, gibt zu, daß jedes einzelne Ding nicht nur ein entſtehendes, ſondern auch ein vergehendes, alſo eine unvollkommene Exiſtenz ſei. Aber wenn nun ein jedes unvollkommen iſt, kann da die aus ihnen beſtehende Gottheit ein abſolut Vollkommenes ſein? Oder muß nicht vielmehr die Summe von Unvollkommenheiten ſtets ſelbſt nur ein Unvollkommnes ſein und bleiben?

Wenn, dieſen in der materialiſtiſchen Gottesidee liegenden Widerſprüchen zu entgehen, neuerdings Materialiſten die Vorſtellung, daß Gott das Ganze der materiellen Dinge ſei, aufgegeben und dafür den Ausdruck, daß er die Kraft der Materie, d. h. die in allen einzelnen Dingen zur Erſcheinung kommende Kraft ſei, adoptirt haben, ſo wird es ſich jetzt vor Allem fragen, wie dieſe Kraft näher zu denken ſei, ob entweder als diejenige Kraft, die nur die Summe der in den Dingen erſcheinenden einzelnen Kräfte iſt, oder aber als diejenige, aus welcher alle einzelnen Kräfte als aus ihrem Grunde hervorgehen. Wird die Kraft in der erſten Weiſe gedacht, ſo iſt die neue Gottesidee nicht weſentlich von der früheren verſchieden. Wird ſie dagegen in der zweiten Weiſe gedacht, ſo muß zwar zugegeben werden, daß die Gottesidee nun ein Höheres ausdrücke, als was in der früheren Gottesidee liegt, aber auch behauptet werden, daß durch dieſe Gottesidee der Materialismus

ſeine Prinzipien verlaſſen und überſchritten habe. Die Anſchauungsweiſe des Materialismus hat nur ſo lange Beſtand, als bei der Behauptung ſtehen geblieben wird, daß alles Sein ein materiell einzelnes Sein und dies ein aus Atomen beſtehendes und zuſammengeſetztes ſei. Nach der Annahme der letzteren Gottesidee dagegen müßte gelehrt werden, daß das abſolut erſte Sein das allgemeine Sein und alles einzelne Sein ein aus dieſem, und nicht ein aus einer Vielheit von Atomen enſtandenes ſei. — Abgeſehen aber von dieſem Widerſpruche wird der Materialismus das Daſein des Allgemeinen, wenn er ſich behaupten will, ſchon um deswillen nicht zugeben können, weil er hiermit ganz nothwendig die Realität eines ideellen Seins zuzugeben genöthigt ſein würde. Alles Allgemeine nämlich, was mehr iſt und ſein ſoll als eine bloß zuſammengeſetzte Einheit, wird unmöglich anders gedacht werden können, als ſo, daß ihm ganz weſentlich und nothwendig der Charakter der Idealität zukommt.

b) Abgeſehen aber von den Mängeln ihrer Gottesidee muß die materialiſtiſche Anſchauungsweiſe ganz beſonders deswegen als eine einſeitige und ungenügende verworfen werden, weil ſie ſich als durchaus unfähig erweiſt, die ganze Mannigfaltigkeit des weltlichen Daſeins d. h. alle Beſtimmtheiten, die ſich factiſch in dieſem ausgedrückt finden, in genügender Weiſe zu erklären.

α) Die Welt nämlich umfaßt nicht nur ſolche Gegenſtände, die blos quantitativ von einander unterſchieden ſind, ſondern weſentlich auch ſolche, die ſich, wenn auch, auf quantitativen Grundlagen qualitativ von einander unterſcheiden. Aber ſchon dieſe factiſche Gewißheit, daß die Dinge nicht blos quantitativ, ſondern weſentlich auch qualitativ beſtimmt ſeien,

läßt ſich aus den Prinzipien des Materialismus in keiner Weiſe rechtfertigen und beweiſen. Die Atome nämlich, aus denen der Materialismus jedes Ding beſtehen läßt, ſind von ihm als rein quantitative Beſtimmtheiten gedacht. Wenn er dieſelben gleichwohl als untheilbare Beſtimmtheiten bezeichnet, ſo ſind ſie nach ihm nicht deswegen untheilbar, weil ſie gar keine Quanta mehr ſind, ſondern nur deswegen, weil ſie ſo kleine Quanta ſind, daß die Theilung an ihnen factiſch nicht mehr vollzogen werden kann. Wie wird es nun aber der Materialismus einleuchtend machen können, daß, wenn die Prinzipien von Allem rein quantitative Beſtimmtheiten ſind, das aus ihnen beſtehende und zuſammengeſetzte Sein gleichwohl auch einen qualitativen, d. h. einen dem quantitativen relativ entgegengeſetzten Charakter, an ſich tragen könne! Offenbar wird jeder Verſuch, Qualitäten aus bloßen Quantitäten begreifen zu wollen, ſich als einen erfolgloſen erweiſen müſſen. Sollte ſich hingegen der Materialismus entſchließen, die Atome, aus welchen Alles beſteht, nicht als Quanta, ſondern als urſprüngliche Qualitäten aufzufaſſen, ſo wird er ſich nun, abgeſehen davon, daß er jetzt die Schwierigkeit zu löſen hätte, wie aus reinen Qualitäten Dinge entſtehen können, die keine bloßen Qualitäten, ſondern auch Quanta ſind, unmöglich dem Zugeſtändniſſe entziehen können, daß dieſe urſprünglichen Qualitäten nur eine ideelle Beſchaffenheit haben können. Hiermit aber hätte der Materialismus aufs Neue ſein eigenes Prinzip verlaſſen und aufgegeben.

β) Dasjenige Gebiet, auf welchem die Prinzipien des Materialismus für die Erklärung des Wirklichen noch am erſten auszureichen ſcheinen, iſt das Gebiet der unorganiſchen Natur. In dieſer ſcheinen, wirklich die einzelnen Exiſtenzen durch die Prozeſſe entſtanden zu ſein, welche für den Materialismus die einzigen und alleinigen ſind, welche er aner-

kennt, nämlich durch den mechaniſchen und chemiſchen Proceß. Aber auch ſchon auf dieſem Gebiete zeigt ſich, daß aus einem rein Quantitativen nur dann ein qualitatives Etwas entſtehen könne, wenn in jenem bereits qualitative Beſtimmtheiten mitvorausgeſetzt ſind. Wenn uns z. B. die Chemie lehrt, wie durch eine quantitative Miſchung einer Säure mit einer Baſe ein neues qualitatives Etwas, das Salz, entſteht, ſo iſt klar, daß dieſes Etwas aus keinen bloßen Quanten, ſondern vielmehr aus ſolchen Beſtimmtheiten entſtehe, die zugleich weſentlich einen qualitativen Charakter an ſich tragen. Sind nun ſo die Prinzipien des Materialismus ſchon unzureichend, das mannigfaltige Sein auf der niedrigſten Weltſtufe allſeitig zu erklären, wie viel unzureichender werden ſie da ſein, wo es ſich um die Weltwirklichkeit auf ihren höheren und höchſten Stufen handelt! — Werfen wir zuerſt einen Blick auf das organiſche Sein der Natur, ſo muß es ſchon der einfachſten Beobachtung einleuchtend ſein, daß dies faktiſch in ganz anderer Weiſe entſtehe, als wie es der Materialismus entſtehen läßt und überhaupt nur entſtehen laßen kann. Wenn der Materialismus die Einheit jedes Seins nur aus einer vorausgeſetzten Vielheit von Atomen und durch deren Ineinsbewegung entſtehen läßt, ſo beginnt dagegen alles organiſche Sein nicht in und mit einer Vielheit, ſondern vielmehr in und mit einer Einheit. Die Pflanze z. B. beginnt mit dem Samenkorn, mit dem Keim; Samenkorn und Keim aber ſind keine reale Vielheit, ſondern eine reale Einheit, worin nur die Möglichkeit einer Vielheit enthalten iſt. — Abgeſehen aber von dieſer ganz anderen Entſtehung des organiſchen Seins wird der Materialismus auch nie im Stande ſein, uns eine Einheit begreiflich zu machen, die, wie ſie ſich in jedem organiſchen Sein darſtellt, ſich einerſeits in dem Erzeugen einer Mannigfaltigkeit von

Beſtimmtheiten ihren Organismus ſchafft und ſich andererſeits in und mit dieſem durch eine Mannigfaltigkeit von Entwicklungsſtufen hindurchbewegt. Denn eine ſich ſelbſt gliedernde und ſich ſelbſt entwickelnde Einheit, wie ſie ſich in jedem organiſchen Sein darſtellt, kann nie das Reſultat eines mechaniſchen und chemiſchen Proceſſes ſein. Die Einheit, womit jeder chemiſche Proceß abſchließt, iſt, wie aus dem vorher angeführten Beiſpiele vom Salze erhellt, eine ſtarre und lebloſe. — Noch unmöglicher aber muß es dem Materialismus ſein, uns aus ſeinen Prinzipien eine ſolche Einheit zu deduciren, die nicht nur eine ſich ſelbſt gliedernde und entwickelnde, ſondern auch, wie wir ſie im organiſch-animaliſchen Sein thatſächlich finden, eine in Form des Gefühls ſich auf ſich ſelbſt beziehende iſt. Das animaliſche Sein fühlt ſich ſelbſt und erhält ſich zugleich als eine ſich fühlende Einheit. Eine ſolche Einheit läßt ſich nur als ein Sein begreifen, was kein bloßes Reſultat und Produkt, ſondern, wie Produkt, ebenſo ſehr zugleich ſelbſt Produzirendes iſt. Freilich aber iſt jedes animaliſche Sein eine ſich ſelbſt produzirende und erhaltende Einheit nur dadurch, daß es ſich ihm äußerlich gegebene Stoffe und Elemente aſſimilirt, aber es entſteht nicht aus dieſen, ſondern es bringt ſich ſelbſt und zwar mittelſt derſelben ſich aus und durch ſich ſelbſt hervor.

γ) Sind nun die Prinzipien des Materialismus ſchon ganz unvermögend, uns die Naturwirklichkeit begreiflich zu machen, ſo werden ſie ſich wohl noch viel unvermögender da erweiſen müſſen, wo es ſich um eine Erklärung des Daſeins und der Erſcheinungen des menſchlichen Geiſtes handelt. Das menſchliche Ich iſt nicht nur ein ſich entwickelndes und ſich ſelbſt fühlendes, ſondern weſentlich auch ein ſeiner ſelbſt bewußtes Sein; und es iſt dies letztere da-

durch, daß es unausgeſetzt als Bewußtſein ſich ſelbſt erzeugt und hervorbringt. Es erzeugt ſich aber und bringt ſich ſelbſt dadurch hervor, daß es einerſeits ſich ſelbſt vergegenſtändlicht oder objektivitirt und andererſeits die objectivirte Seite ebenſo unausgeſetzt wieder in ſeine Einheit zurückführt. Wie will es nun der Materialismus anfangen, uns dieſe Einheit des Ich begreiflich zu machen, die ſich als causa sui in einem viel höheren und umfaſſenderen Sinne erweiſt, als der war, in welchem wir von einer causa sui auch ſchon beim blos organiſchen Sein ſprechen konnten! Das Ich iſt ja in dem Sinne causa sui, daß es für ſein Sichſelbſterzeugen gar keines Andern und Fremden bedarf; es iſt, was es iſt, aus und durch ſich ſelbſt, und wenn auch hier noch von einem Andern und Fremden geſprochen werden ſoll, ohne welches ſein Sichſelbſtſetzen nicht ſtattfinden könne, ſo hat dies nur die Bedeutung einer vorausgehenden Bedingung, die von dem Ich in demſelben Momente negirt und fortgeworfen wird, wo es die Form des Selbſtbewußtſeins wirklich erreicht hat. Der Materialismus nun vermag aus ſeinen Prinzipien ein ſolches Ich ſo wenig zu erklären, daß vielmehr das, was aus ihnen heraus begreiflich wird, immer nur ein bloßes d. h. ein todtes Produkt, niemals aber ein ſolches Produkt ſein kann, welches zugleich die produzirende und zwar die freie Urſache ſeiner ſelbſt iſt. Als Produkt läßt ſich wohl höchſtens noch die Empfindung, aber nimmermehr ſchon das Selbſtgefühl und am wenigſten das Selbſtbewußtſein begreifen. Der Materialismus räumt dies auch ſelbſt ein, wenn er den Verſuch macht, das Selbſtbewußtſein auf die Empfindung zurückzuführen. Wenn aber irgend ein Verſuch als ein verunglückter bezeichnet werden muß, ſo iſt es dieſer. Eine Empfindung kommt da zu Stande, wo der in einem äußeren Organe wirkende Nerv, z. B. der

Nerv des Auges, die Einwirkung eines äußeren, eines materiellen Gegenſtandes erfährt. Wenn nun auch zugegeben wird, daß die Affektion, welche der Nerv von Außen empfängt, nicht blos die Affektion des zuerſt afficirten Nervs bleibt, ſondern grade ſo zur Affektion des Geſammtnervenſyſtems wird, wie ein an einem beſtimmten Punkte eines Körpers beginnendes elektriſches Fluidum von dieſem Punkte aus ſogleich den ganzen Körper durchſtrömt, ſo wird doch aus einem ſolchen Zugeſtändniſſe noch lange nicht die Bewegung begreiflich, welche in dem Begriffe des Selbſtbewußtſeins liegt, nämlich die Bewegung, welche eine freie Rückkehr in ſich ſelbſt, Anfang und Ende zugleich, eine in keinem Ende ablaufende und aufhörende, ſondern in jedem immer wieder aufs Neue beginnende und ſich wieder erzeugende iſt. Der Materialismus kann uns höchſtens nur eine geradlinige, aber durchaus keine kreisförmig in ſich zurückkehrende und ſich immer aufs Neue wieder erzeugende Bewegung einleuchtend machen. — Die Schwierigkeiten aber, welche ſich jeder materialiſtiſchen Erklärungsweiſe des Geiſtes entgegenſtellen, wachſen und vermehren ſich noch um Vieles dann, wenn wir das Selbſtbewußtſein, wie wir es müſſen, als ein ſeinem Grundelemente nach ſchlechthin allgemeines Sein auffaſſen. Das Selbſtbewußtſein iſt deswegen ein ſchlechthin allgemeines, weil es nur durch Abſtraktion von allem übrigen Sein wirklich werden kann. Ein Ich nämlich, welches die Fähigkeit hat, von allem beſtimmten Sein zu abſtrahiren, hat in dieſer Fähigkeit auch die Energie, ſich über alles beſtimmte Sein zu erheben. Ueber das Beſtimmte ſich zu erheben vermag aber kein Beſtimmtes, welches vielmehr ſtets an ſeine Beſtimmtheit gebunden bleibt, ſondern nur das ſeinem Weſen nach Unbeſtimmte und Allgemeine. Nothwendig nun muß der Materialismus die ſchlechthinige All-

gemeinheit des Ich leugnen, da er mit Anerkennung dieſer ſein eignes Gegentheil, die Wirklichkeit des ideellen Seins, anerkennen würde. Aber ſo gewiß es iſt, daß das Ich Selbſtbewußtſein iſt, ebenſo gewiß iſt und bleibt es auch, daß es dies nur vermöge ſeiner ſchlechthinigen Allgemeinheit ſein könne. Wer ſich von dieſer noch nicht völlig überzeugt haben ſollte, den könnten wir noch auf die Continuität des identiſchen Selbſtbewußtſeins verweiſen, welches ſich durch alle Entwicklungsſtufen des Ich hindurchzieht und wodurch es dieſem möglich wird, in allem Wechſel und in aller Veränderlichkeit Ein Ich zu bleiben. Dieſe Continuität des Selbſtbewußtſeins iſt dem Ich offenbar nur durch ſeine Allgemeinheit möglich, da es nur in dieſer die Macht und Kraft hat, ſich über alle ſeine beſonderen Zuſtände und ſeine beſonderen Entwickelungsſtufen zu erheben und durch alle hindurch ſeine Einheit mit ſich zu behaupten und zu erhalten.

Vermag nun der Materialismus das Selbſtbewußtſein überhaupt nicht zu erklären, ſo muß es ihm auch unmöglich ſein, deſſen weſentliche Funktionen, das Denken und Wollen, begreiflich zu machen. Jede materialiſtiſche Erklärung dieſer letzteren, mag ſie ſich auf deren Form oder auf deren Inhalt beziehen, iſt eine völlig verfehlte. Hinſichtlich des Inhaltes kann der Materialismus nach ſeinen Prinzipien nur einen ſolchen Inhalt einräumen, welcher dem Geiſte aus der materiellen Welt d. h. ſchlechthin von Außen zukommt. Aber laſſen ſich aus dieſer Quelle auch diejenigen Ideen begreifen, die zu dem weſentlichſten Inhalte alles Denkens und Wollens gehören, die Ideen der Sittlichkeit und der Kunſtſchönheit? Nimmermehr läßt ſich aus der Natur als Natur die Sittlichkeitsidee und eben ſo wenig aus ihr diejenige Idee begreiflich machen, die uns in der Kunſtſchönheit entgegentritt. Dieſe Ideen, die zuſammen mit der Wahr-

heitsidee die Grundpfeiler ſind, auf denen alle höhere Gemeinſchaft der Ich unter einander beruht, laſſen ſich nur aus dem innerſten Weſen des Ich, nur aus deſſen allgemeiner und göttlicher Weſenheit herausbegreifen.

c) Wir können von dem Materialismus nicht für immer Abſchied nehmen, ohne noch einmal auf die Art und Weiſe ſeiner Selbſtbegründung, wodurch er ſich wenigſtens den Schein der Wahrheit gibt, zurückzukommen. Wenn in dieſer Selbſtbegründung die Sätze vorkommen, daß, da Gleichartiges nur auf Gleichartiges einwirken könne, der Geiſt deswegen eine materielle Subſtanz ſein müſſe, weil der materielle Leib faktiſch auf ihn einwirke, ſo müſſen wir es beſtreiten, daß für eine gegenſeitige Einwirkung die abſolute Gleichartigkeit der einwirkenden Subſtanzen durchaus nothwendig ſei. Dieſe iſt ſo wenig nothwendig, daß vielmehr für alle höheren Arten gegenſeitiger Einwirkung grade die Verſchiedenheit, ja ſelbſt der Gegenſatz der auf einander einwirkenden Subſtanzen die weſentliche Vorausſetzung bildet. Gilt doch auch in der Natur das Geſetz, daß entgegengeſetzte Pole ſich anziehen und die gleichnamigen ſich abſtoßen, ein Geſetz, was nicht etwa nur in der Erſcheinung des Magnetismus, ſondern ſogar in der höchſten Sphäre der Natur, in dem Gegenſatz und der gegenſeitigen Anziehung der animaliſchen Geſchlechter, ſeine Wirklichkeit hat. Wenn nun auch der Unterſchied des Geiſtes von dem Natürlichen eine ganz andere und höhere Bedeutung hat, als jeder innerhalb der natürlichen Sphäre zur Verwirklichung kommende Unterſchied, ſo ſchließt doch auch jener die innere und weſentliche Beziehung ſeiner unterſchiedenen Seiten ſo wenig aus, daß vielmehr dieſe das, was ſie ſind, weſentlich nur durch ihre innere Beziehung ſind. Schon Ariſtoteles hat das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Leib ſehr richtig er-

kannt, wenn er den Geiſt die Entelechie des Leibes nennt, und alſo Geiſt und Leib wie Zweck und Mittel von einander unterſchieden ſein, aber beide auch ſich ſo auf einander beziehen läßt, wie ſich der Zweck auf das Mittel und das Mittel auf den Zweck bezieht. — Abgeſehen von dem menſchlichen Leibe iſt es überhaupt der Begriff des Materiellen als Materiellen, das Material, Subſtrat und Organ eines ideellen und geiſtigen Seins zu ſein, ſowie es umgekehrt weſentlich zum Begriffe des ideellen und geiſtigen Seins gehört, ſich in ſeiner Selbſtbethätigung in und an einem Andern, als ſeinem Materiale und Subſtrate, zu bethätigen. Wer eine ſolche Selbſtbethätigung des ideellen und geiſtigen Seins im reellen und materiellen Sein durchaus leugnen wollte, müßte ſich dann auch entſchließen, auf dem Boden des Geiſtes die Kunſt, und auf dem Gebiete der Natur die qualitativen Formen und Geſtalten der Dinge in Abrede zu ſtellen. Denn alle Kunſt iſt nichts Anderes, als die Darſtellung eines Ideellen und Geiſtigen in einem Materiellen und Sinnlichen; und nicht minder drücken alle qualitativen Formen und Geſtalten der Dinge weſentlich Hineinbildungen eines Ideellen in ein an ſich unbeſtimmtes materielles Subſtrat aus. Auch dies Letztere iſt ſchon von Ariſtoteles ſehr richtig erkannt, wenn er in ſeiner Metaphyſik das εἶδος oder die μορφή als ein von der bloßen ὕλη ſpezifiſch verſchiedenes Prinzip auffaßt und die weltlichen Dinge in ihrer Unmittelbarkeit und Wirklichkeit aus dieſen beiden Prinzipien heraus zu begreifen verſucht. Noch mehr aber als die individuelle und qualitative Geſtalt der Dinge ſind es die Geſetze in der dinglichen und natürlichen Welt, in welchen uns faktiſch und unleugbar ein ideelles Sein entgegentritt. Niemand wird behaupten, daß die Geſetze der Natur, deren Vorhandenſein unwiderleglich conſtatirt iſt, durch

die bloßen Sinne wahrgenommen werden können. Aber können ſie nur durch ein beobachtendes Denken gefunden werden, ſo ergibt ſich ſchon hieraus, daß ſie weſentlich Gedanken ſein müſſen. Als Gedanken aber tragen ſie durchaus keinen zufälligen und willkürlichen Charakter an ſich, ſondern haben ſo vielmehr die Bedeutung nothwendiger und bleibender Beſtimmungen, ſolcher Beſtimmungen, die jeden Wechſel und jede Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, in denen ſie wirken, unendlich überdauern.

d) Hat hiermit unſere Kritik das faktiſche Daſein eines ideellen und geiſtigen Seins in der Weltwirklichkeit erwieſen, ſo hat ſie damit, indirekt, aufs Neue wieder die Unhaltbarkeit der materialiſtiſchen Gottesidee dargethan. Denn ſoll nun noch die Gottheit das Abſolute ſein, ſo kann ihr Begriff nicht mehr ſo aufgefaßt werden, daß darin nur eine Zuſammenfaſſung des materiellen Seins liegt, ſondern er muß nothwendig ſo gedacht werden, daß er das ideelle und geiſtige Sein nicht minder, als das reelle und materielle in ſich ſchließt. Nur auf dieſe Weiſe nämlich iſt es möglich, die Gottheit hinfort als das über jede Grenze und Schranke hinaus liegende oder als das unendliche Sein zu denken.

## §. 4. Der abſtrakt unitariſche oder ontologiſche Pantheismus.

1) Indem die materialiſtiſche Gottheit eine ſolche Einheit der weltlichen Exiſtenzen war, die in dieſen ihr Daſein und ihr Beſtehen hatte, ſo mußte ſie damit ſelbſt nur ein Endliches ſein, da offenbar das ein Endliches iſt und ſein muß, was nur in und aus Endlichem beſteht. Soll nun die Gottesidee dieſen Charakter der Endlichkeit verlieren und, ihrem Begriffe entſprechend, zum Gedanken des

wirklich und wahrhaft unendlichen Seins erhoben werden, ſo ſcheint ſie hinfort nur als diejenige Einheit der weltlichen Exiſtenzen gedacht werden zu können, welche, weit entfernt, nur aus dieſen d. h. aus dem Endlichen zu beſtehen, vielmehr grade die Abſtraktion von ihnen und damit von dem Endlichen iſt. Da nun auf dieſe Weiſe die Gottheit von dem abſtrakt unitariſchen Pantheismus beſtimmt wird, ſo erſcheint dieſer hiermit als die nächſte Wahrheit des materialiſtiſchen Pantheismus.

Der abſtrakt unitariſche Pantheismus behauptet alſo, daß nur diejenige Einheit der weltlichen Exiſtenzen, der geiſtigen nicht minder, als der natürlichen, das Abſolute ſein könne, aus welcher die geſammte Vielheit des weltlichen Daſeins ausgeſchieden und entfernt iſt. Mit dieſer Behauptung jedoch will dieſer Pantheismus durchaus nicht ſagen, daß die Gottheit nun als ein reines Jenſeits gegen die Vielheit der weltlichen Exiſtenzen und als eine von dieſen völlig geſchiedene Wirklichkeit gedacht werden müſſe, ſondern er will die die Gottheit conſtituirende Einheit vielmehr ſo aufgefaßt wiſſen, daß dieſe, wenn auch in der ganzen Mannigfaltigkeit des weltlichen Daſeins gegenwärtig, gleichwohl ihrem Weſen nach darüber erhaben ſein ſolle. In und vermöge dieſer Erhabenheit iſt es allein, daß die die Gottheit bildende Einheit das einzig wahre und weſenhafte Sein bedeuten ſoll, dasjenige Sein, dem gegenüber alles weltlich beſtimmte Sein nur die Bedeutung eines unwahren, weſenloſen und verſchwindenden Seins hat.

Auf die Frage, mit welchem Namen und Begriffe wir eine alſo aufgefaßte Gottheit bezeichnen ſollen, antwortet uns der abſtrakt-unitariſche Pantheismus: mit dem Namen und Begriffe des Seins. Das Sein aber, was hier der Gottheit identiſch geſetzt wird, iſt natürlich nicht das beſtimmte Sein, woran wir zunächſt zu denken pflegen, wenn

vom Sein die Rede iſt, ſondern vielmehr das Sein überhaupt, das Sein ſchlechthin, das Sein in ſeiner unbeſtimmten und unbeſchränkten Allgemeinheit. Um dies letztere dem Bewußtſein zugänglich zu machen, kann man paſſend von dem beſtimmten, weltlichen Daſein ſeinen Ausgangspunkt nehmen. Das beſtimmte, weltliche Daſein d. h. die einzelnen weltlichen Exiſtenzen unterſcheiden ſich auf das Beſtimmteſte nicht blos quantitativ, ſondern auch qualitativ von einander. Aber ſo gewiß ſie ſich ſo von einander unterſcheiden, ebenſo gewiß iſt es, daß ſie in Einem Begriffe zuſammenkommen und abſolut identiſch ſind, nämlich in dem Begriffe des Seins. Jeder beſtimmte, weltliche Gegenſtand iſt und eben dies, daß er iſt, iſt das, was er mit allen übrigen Gegenſtänden gemein hat, von denen ein jeder gleichfalls iſt. Wenn nun jeder Gegenſtand iſt, ſo folgt, daß das Sein ſchlechthin die Bedeutung hat, das Gemeinſame und Identiſche aller weltlichen Gegenſtände zu ſein, hiermit diejenige Einheit, die ſich durch alle Gegenſtände hindurchzieht und in allen gegenwärtig iſt. — Aber ſo ſehr nun auch das Sein ſchlechthin alle weltlichen Gegenſtände, ſie durchziehend, umfaßt, ebenſo gewiß iſt es doch, daß es von dem beſtimmten Charakter und der Endlichkeit aller derjenigen Exiſtenzen, die es umfaßt und in denen es gegenwärtig iſt, nicht im Geringſten berührt und getroffen wird. Denn iſt das Sein ſchlechthin die reine Gleichheit aller Exiſtenzen, ſo muß es damit von demjenigen abſtrahiren und über dasjenige erhaben ſein, wodurch dieſe Exiſtenzen unter einander ungleich ſind; ungleich aber und von einander unterſchieden ſind die einzelnen Exiſtenzen durch ihre Eigenſchaften, d. h. durch den Inbegriff derjenigen Beſtimmtheiten, die aus ihrem Weſen folgen und in denen ſich dies ſeine conkrete Entfaltung und Erſcheinung gibt. — Es erhellt alſo, daß das

Sein, was dieſer Pantheismus mit der Gottheit identifi-cirt, einerſeits, weil allbefaſſend, von unbegrenzter Allgemeinheit und andererſeits, weil von dem ganzen Inbegriffe der ſich in den Dingen ausprägenden Beſtimmt-heiten abſtrahirend, ein in ſich ſelbſt Unbeſtimmtes und Unterſchiedsloſes iſt. — Will man nun den gegen-wärtigen Pantheismus, was ganz paſſend erſcheint, nach dem Begriffe des Seins, dieſem ſeinem Grundbegriffe, benennen, ſo kann man ihn füglich (von ὀν = Sein) den ontolo-giſchen Pantheismus nennen.

Es iſt aber auch noch ein anderer Begriff geweſen, worin der abſtrakt-unitariſche Pantheismus ſeine Gott-heit zum Ausdrucke gebracht hat, und dieſer Begriff iſt der Begriff der Subſtanz. Unter Subſtanz iſt immer die einer Vielheit zu Grunde liegende Einheit zu verſtehen. Iſt die Vielheit eine beſtimmt begrenzte und abgeſchloſſene, ſo wird natürlich auch die Subſtanz eine beſtimmte, begrenzte und abgeſchloſſene Einheit ſein müſſen; iſt ſie dagegen die unendliche oder abſolute Vielheit, ſo wird auch die Sub-ſtanz einen unendlichen d. h. unbegrenzten und abſoluten Charakter an ſich tragen müſſen. Die Subſtanz nun, die dieſer Pantheismus mit der Gottheit identificirt, iſt nicht die erſtere, ſondern nur die letztere, nur die unendliche Sub-ſtanz d. h. diejenige Einheit, die der Totalität der welt-lichen Gegenſtände, der natürlichen nicht minder als der geiſtigen, zu Grunde liegt. — Daß nun der Begriff dieſer Subſtanz ganz und gar mit dem Begriffe des abſtrakt-all-gemeinen Seins zuſammenfallen müſſe und alſo dieſelbe äußere Unbegrenztheit und dieſelbe innere Unbeſtimmtheit und Unterſchiedsloſigkeit wie dieſer zeigen und offenbaren müſſe, ergibt ſich in ganz einleuchtender Weiſe ſogleich, wenn man, wozu man berechtigt iſt, die einzelnen weltlichen Exiſtenzen

unter den Begriff des bestimmten Seins bringt. Ist nämlich jede weltliche Existenz ein bestimmtes Sein, so folgt dann ganz nothwendig, daß allen weltlichen Existenzen nur das Sein überhaupt zu Grunde liegen könne. Dies muß ihnen so gewiß zu Grund liegen, als das bestimmte Sein nichts Anderes, als eine bestimmte Darstellung des Seins überhaupt ist; ein Sein aber, was nur dies ist, hat damit das Sein überhaupt zu seiner wesentlichen Voraussetzung und zu seiner nothwendigen Grundlage. — Will man nun, wozu man wieder vollkommen berechtigt ist, die gegenwärtige Form des Pantheismus nach diesem Substanzbegriffe benennen, so kann man sie passend als den Pantheismus der Substanz oder als den substanziellen Pantheismus bezeichnen.

2) Haben wir hiermit den allgemeinen Begriff dieses Pantheismus angegeben, so wird jetzt unsere nächste Aufgabe die sein müssen, die Gründe anzugeben, wodurch dieser Pantheismus zu seiner Gottesidee geführt ist. Diese Gründe knüpfen sich im Allgemeinen an zwei Seiten, von welchen die eine die Gottesidee und die andere die Idee der Welt ist. Es liege, sagt dieser Pantheismus, im Begriffe Gottes, als des unendlichen und absoluten Seins, und ebenso im Begriffe der Welt, als des Inbegriffs des endlichen Seins, daß nur diejenige Gottesidee die allein wahre sei und sein könne, deren Begriff wir soeben im Begriffe des allgemeinen Seins oder der allgemeinen Substanz fixirt haben.

a) Was zunächst den Begriff des unendlichen Seins betrifft, so scheint dies, wie es dieser Pantheismus auffaßt, nur das Gegentheil von dem sein zu können, was in dem Begriffe des endlichen Seins liegt. Nun ist dasjenige Sein endlich, was an einem Andern sein Ende hat, d. h. was durch ein Anderes begrenzt ist. Das unend-

liche Sein wird mithin diejenige Existenz sein müssen, welche an keinem Andern ihr Ende hat und durch kein Anderes begrenzt wird, die mithin von unbegrenzter Allgemeinheit ist. Wie so in dem Begriffe des unendlichen Seins die unbegrenzte Allgemeinheit, ebenso scheint in ihm ein Zweites, nämlich eine totale innere Unbestimmtheit, eine innere Unterschieds- und Prädikatlosigkeit liegen zu müssen. Denn Alles, was innere Bestimmtheiten, Unterschiede und Prädikate in sich schließt, kann nicht nur, sondern muß auch durch diese von anderm Sein unterschieden und gegen anderes abgegrenzt werden. Was aber von einem Andern unterschieden und gegen ein Anderes abgegrenzt wird, das ist wesentlich nur ein endliches Sein. — Liegt nun so in dem Begriffe des Unendlichen, wie einerseits eine äußere Unbegrenztheit, so andererseits eine innere Unterschiedslosigkeit, so muß auch erhellen, daß es durch seinen Begriff mit dem Begriffe des Seins schlechthin und ebenso mit dem der Substanz schlechthin, wie wir vorher diese Begriffe fixirt haben, ganz nothwendig zusammen falle.

b) Zu demselben Resultate aber kommt dieser Pantheismus, indem er von dem Begriffe des weltlichen Seins, als des Endlichen, ausgeht. Endlich ist zunächst dasjenige Sein, was durch ein Anderes begrenzt wird. Ein Sein aber, was durch ein Anderes begrenzt wird, ist damit wesentlich nur ein bestimmtes Sein. Als bestimmtes muß es nothwendig ein höheres Sein, nämlich das allgemeine Sein über sich haben. Bestimmen wir nun genau das Verhältniß, in welchem das bestimmte Sein zu dem über ihm stehenden allgemeinen Sein, zu seiner Gattung, steht, so scheinen wir unausbleiblich auf einen in dem Begriffe des bestimmten Seins liegenden, unauflösbaren Widerspruch stoßen zu müssen. Das bestimmte Sein ist als bestimmtes offenbar nichts An-

deres als eine beſtimmte Darſtellung des Seins überhaupt, welches ſeine Gattung bildet. Aber indem es dies und nur dies iſt, muß es da nicht nothwendig ebenſo ſehr ein Nichtſein, als ein Sein des Seins überhaupt bedeuten? Unzweifelhaft ja iſt, was ein Höheres nur in beſtimmter Weiſe in ſich darſtellt, nicht die ganze Darſtellung dieſes Höheren in ſich; was aber dies nicht zu ſein vermag, muß ja ganz weſentlich ſoweit für ein Nichtſein des Höheren gelten, als es dies in ſich nicht zur Darſtellung gebracht hat. Aber nicht nur dieſer nothwendige Widerſpruch von Nichtſein und Sein, durch welchen allein ſchon alles Endliche zu einem weſenloſen und vergänglichen Sein wird, ſondern ein noch viel Schlimmeres ſcheint in dem Begriffe des Endlichen zu liegen. In demſelben ſcheint auch das zu liegen und liegen zu müſſen, was ſchon Spinoza in demſelben erblickt hat, daß es im Grunde nur ein jedes eigenen Seins entbehrendes, ein reines und bloßes Nichtſein ſein müſſe. Alles beſtimmte Sein nämlich iſt offenbar Sein d. h. das Sein ſchlechthin. Indem es aber ein Beſtimmtes iſt, ſo iſt es, ſo weit es dies iſt, nur ein Nichtſein des Seins überhaupt. Es iſt alſo, da ſeine Beſtimmtheit nur ein Nichtſein ausdrückt, es ſelbſt aber mit ſeiner Beſtimmtheit ganz zuſammenfällt, unmittelbar ſelbſt nur ein Nichtſein; wogegen das einzige Sein, was in ihm und zugleich überhaupt exiſtirt, nur das Sein ſchlechthin oder das allgemeine Sein iſt.

3) Wenn unſere bisherige Darſtellung noch nicht ausreichend geweſen ſein ſollte, von der in Rede ſtehenden Form des Pantheismus ein vollſtändiges und klares Bild zu erzeugen, ſo glauben wir, daß jede Unklarheit über deren Weſen ſicherlich dann verſchwinden werde, wenn wir uns jetzt die Conſequenzen zum Bewußtſein gebracht haben werden, die aus dem Prinzipe dieſes Pantheismus unvermeidlich folgen.

A. Blicken wir hier zunächſt auf diejenigen Conſequenzen hin, die ſich für die Gottesidee ergeben, ſo ſind es vor Allem die Lehren von der Perſönlichkeit und von den Eigenſchaften Gottes, welche nach der Denkweiſe dieſes Pantheismus verworfen werden müſſen.

a) Gegen die Perſönlichkeit Gottes erklärt ſich dieſer Pantheismus, weil ſie mit dem Begriffe des unendlichen Seins unverträglich ſei. Im Begriffe der Perſönlichkeit liege weſentlich eine Beſtimmtheit und Begrenztheit; unendlich dagegen ſei nur dasjenige Sein, welches von jeder Beſtimmtheit und Grenze frei, über jede Beſtimmtheit und Grenze hinaus ſei. Im Begriffe der Perſönlichkeit ſoll aber deswegen eine ausſchließende Beſtimmtheit und Grenze liegen, weil nur ein ſolches Sein Perſon ſei, welches ſich von einem Andern unterſcheidet. Aber was ſich von einem Andern unterſcheidet, hat hiermit auch ein Anderes außer ſich und muß daher nothwendig durch dies Andere begrenzt ſein. — Und wie der Begriff der Perſönlichkeit, ebenſo iſt es der des Selbſtbewußtſeins, (auf welchem jener beruht und welcher dieſelbe Beſtimmtheit und Begrenztheit, wie jener enthalten ſoll), welcher dem Begriffe des unendlichen Seins nicht minder widerſprechend gefunden und daher gleichfalls in Gott verneint wird. — In und mit dieſer Verneinung des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit Gottes wird dieſer Pantheismus natürlich auch dasjenige Dogma über Gott verwerfen müſſen, welches ganz auf den Begriffen des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit Gottes beruht, das Dogma von der heiligen Dreieinigkeit Gottes.

b) Was die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo ſollen auch dieſe unmöglich ſein, weil auch ſie dem Begriffe des unendlichen Seins widerſprechen. Dieſem aber ſollen ſie theils deswegen widerſprechen, weil, was

Eigenſchaften hat, auch von einem Andern unterſchieden werden, und was von dieſem unterſchieden werden muß, hiermit durch dasſelbe begrenzt ſein müſſe; theils deswegen, weil ein jedes Eigenſchaften habende Sein nur ein doppeltes ſein könne, entweder ein in ſich entgegengeſetztes, oder aber ein zuſammengeſetztes, in jedem Falle alſo ein endliches Sein. — Eine Eigenſchaft beſteht in einem Sein nur ſo lange, als ſie eine die übrigen Eigenſchaften dieſes Seins ausſchließende Beſtimmtheit iſt; ſie erliſcht dagegen in demſelben Momente, wo ihre Beſtimmtheit mit der Beſtimmtheit der übrigen zuſammengegangen und in dieſe aufgelöſt iſt. Iſt nun dem ſo, ſo folgt ganz nothwendig, daß zwiſchen allen Eigenſchaften einerſeits und der Einheit des Gegenſtandes andererſeits ein Gegenſatz und Kampf beſtehen müſſe. Unzweifelhaft ja gehört es zu der wahren Einheit eines Gegenſtandes, daß ſie eine alle Seiten und Beſtimmtheiten deſſelben erfüllende und durchdringende iſt. Wenn ſie aber dies iſt, ſo muß ſie ganz nothwendig gegen die ausſchließende Beſtimmtheit jeder einzelnen Eigenſchaft negativ gerichtet, d. h. grade gegen dasjenige negativ herausgekehrt ſein, worin und wodurch allein jede Eigenſchaft als ſolche ihr Beſtehen hat. — Um dieſen Gegenſatz und Kampf zwiſchen der Einheit eines Gegenſtandes und ſeinen einzelnen Eigenſchaften zu vermeiden, ſcheint es, vorausgeſetzt, daß man beide Seiten des Gegenſtandes, die Vielheit ſeiner Eigenſchaften und ſeine Einheit, aufrecht erhalten will, nur Ein Mittel zu geben, nämlich: die Einheit des Gegenſtandes als eine rein äußerliche und mechaniſche aufzufaſſen. Die mechaniſche Einheit nämlich, die nichts Anderes als eine Zuſammenſetzung aus einzelnen Beſtimmtheiten iſt, verträgt nicht nur, ſondern fordert ſogar einander ausſchließende Beſtimmtheiten. Aber es liegt

auf der Hand, daß jeder zuſammengeſetzte Gegenſtand nicht minder endlich iſt, als derjenige, welcher in ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt.

B. Abgeſehen aber von der Gottesidee, ergeben ſich aus den Prinzipien dieſes Pantheismus nicht minder bedeutende Conſequenzen für das menſchliche und noch weiter für das weltliche Sein im Allgemeinen.

a) Offenbar iſt mit dieſen Prinzipien die Selbſtändigkeit und Freiheit des menſchlichen Geiſtes dem Abſoluten gegenüber völlig unverträglich. Denn hätte der Menſch eine Selbſtändigkeit und Freiheit, ſo würde es nun außer dem Abſoluten ein ſelbſtändiges Sein geben, wodurch dies nothwendigerweiſe begrenzt und verendlicht werden müßte. Am wenigſten aber wird der Begriff des Abſoluten diejenige Selbſtändigkeit dulden können, durch welche der Menſch gegen Gott in Gegenſatz und Oppoſition tritt, die negative Selbſtändigkeit, welche wir mit dem Namen des Böſen oder der Sünde bezeichnen. Von jeher daher hat dieſer Pantheismus die Realität des Böſen auf das Beſtimmteſte bekämpft und dies nur dann zulaſſen wollen, wenn in demſelben nichts Reales und Poſitives, ſondern nur ein rein Negatives, nämlich nur eine bloße Abweſenheit des Guten, keine mit dem Guten kämpfende, poſitive Macht gedacht iſt.

b) Aber nicht nur ſpeciell die Selbſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes, ſondern überhaupt auch die Realität einer außer Gott exiſtirenden Welt iſt mit den Prinzipien dieſes Pantheismus ganz unverträglich. Eine Welt außer Gott wäre ein Inbegriff des Seins, wodurch, dieſer Anſchauungsweiſe gemäß, Gott nothwendig zu einem begrenzten und endlichen werden müßte. Conſequente Anhänger dieſer Form des Pantheismus haben ſich daher ſtets mit aller Ent-

ſchiedenheit gegen die Realität und Selbſtändigkeit einer Welt Gott gegenüber ausgeſprochen, und in Uebereinſtimmung mit ihren Prinzipien, einen unumwundenen Akosmismus gelehrt und vertheidigt. Spinoza z. B., der das Verdienſt hat, dieſen Standpunkt in der conſequenteſten Weiſe ausgebildet zu haben, iſt, weit entfernt, eine ſelbſtändige Welt außer Gott zuzugeben, ſogar ſo weit gegangen, die Welt als einen Inbegriff von Modi an der göttlichen Subſtanz zu denken. Die göttliche Subſtanz fällt, wie früher bemerkt, bei ihm mit dem Begriffe des Seins ſchlechthin d. h. des nach Außen unbegrenzten und in ſich ſelbſt unterſchiedsloſen Seins zuſammen. Modi der göttlichen Subſtanz ſind daher Modi dieſes Seins. Nun iſt Modus des Seins ſchlechthin weſentlich nichts Anderes, als das beſtimmte Sein. Denn nur dies iſt eine beſtimmte Darſtellung des Seins ſchlechthin, eine beſtimmte Art und Weiſe (modus), wie das allgemeine Sein exiſtirt. Es muß einleuchten, daß, wenn die Welt als ein Inbegriff von modi aufgefaßt wird, hierin ausdrücklich liege, daß ſie kein eignes und ſelbſtändiges Sein habe, ſondern nur das Sein eines Anderen, nämlich der göttlichen Subſtanz ſei, daß mithin dieſe nicht eine Seite in ihr, ſondern überhaupt die einzige und alleinige Realität bilde. Das Verhältniß der Welt zur göttlichen Subſtanz iſt alſo genau daſſelbe, wie das der Wellen zum Meere. Wie alle einzelnen Wellen nichts Anderes, als beſtimmte Formen oder beſtimmte Arten und Weiſen (modi) des Meeres ſind und dieſem gegenüber jedes eignen und ſelbſtändigen Seins entbehren, gerade ebenſo verhält es ſich auch mit den weltlichen Dingen im Verhältniſſe zur göttlichen Subſtanz.

c) Schließlich braucht kaum erwähnt zu werden, daß auf dem Standpunkte dieſes Pantheismus, wenn anders

nämlich derſelbe conſequent verfährt, auch von einem religiöſen Verhältniſſe des Menſchen zu Gott nicht die Rede ſein könne. Von dieſem kann nur da geſprochen werden, wo der Menſch als ein relativ ſelbſtändiges und berechtigtes Sein Gott gegenüber anerkannt wird. Hier aber iſt jede Selbſtändigkeit und Berechtigung negirt. Und wie jede religiöſe Erhebung, ebenſo muß dieſer Standpunkt conſequent auch die rein denkende Erhebung zum Abſoluten oder das, was Philoſophie genannt werden kann, verneinen. Daß nun Spinoza dieſe letztere Erhebung nicht verneint, ſondern grade im Gegentheil gefordert hat, iſt vielleicht die einzige, mindeſtens aber die größte Inconſequenz geweſen, die ſich derſelbe hat zu Schulden kommen laſſen. — Die Conſequenz dieſes Standpunktes erfordert, daß auf demſelben von einer Erhebung des Menſchen zu Gott ebenſo wenig die Rede ſein könne, wie von einer Ausweitung der einzelnen Welle zum Meere die Rede ſein kann. Ein modus (und der einzelne Menſch iſt hier nur ein modus der göttlichen Subſtanz), welcher thatſächlich die Fähigkeit und Kraft zeigte, das Allgemeine zu erreichen und zu umfaſſen, wovon er nur ein modus iſt, hätte eben damit aufgehört, ein bloßer modus dieſes Allgemeinen zu ſein und wäre vielmehr, ſtatt nur eine Beſtimmtheit des Allgemeinen zu ſein, ſelbſt mit das Allgemeine und, ſtatt nur eine Beſtimmtheit des Unendlichen zu ſein, ſelbſt mit das Unendliche.

4) Was die Geſchichte dieſer Form des Pantheismus anbetrifft, ſo iſt ſchon von uns ausgeſprochen, daß Spinoza dieſelbe am wiſſenſchaftlichſten und conſequenteſten zur Ausbildung gebracht habe. Ihm zu Ehren hätte man daher auch paſſend dieſen Pantheismus den Spinoza'ſchen oder den Spinoziſtiſchen nennen können. Wenn wir gleichwohl dieſe Bezeichnung vermieden haben, ſo iſt es deswegen geſchehen,

weil ſchon lange vor Spinoza dieſer Pantheismus Vertreter und zwar, nach dem Maaße ihrer Zeit gemeſſen, Vertreter von nicht geringerer Bedeutung gehabt hat, als die iſt, welche dem Spinoza gebührt. Nach dieſen und ihnen zu Ehren hätte daher dieſer Pantheismus eben ſo gut ſeinen Namen führen können.

Wenn der materialiſtiſche Pantheismus erſt nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts und zwar zuerſt in Frankreich, im système de la nature, zur Ausbildung gelangte, ſo iſt dagegen der ontologiſche Pantheismus ſchon in der vorchriſtlichen Zeit und zwar ſchon in derjenigen Zeit ausgebildet worden, in welche die erſten Anfänge einer ſich zu einem ſyſtematiſchen Ganzen ausbreitenden Philoſophie fallen. Man ſagt ſogar nichts Unwahres, wenn man behauptet, daß die griechiſche Philoſophie mit dieſem Pantheismus begonnen und wie mit ihm begonnen, ebenſo zuletzt auch wieder mit ihm abgeſchloſſen habe. Wir begegnen nämlich dieſem Pantheismus ſchon in der eleatiſchen Philoſophie; eben dieſe aber hat für das griechiſche Philoſophiren die Bedeutung gehabt, daß es dem denkenden Geiſte darin zuerſt gelang, ſich über alles Sinnliche zu erheben d. h. denjenigen Gedanken gefunden zu haben, worin alle Sinnlichkeit, die ideelle nicht minder, als die reelle, thatſächlich negirt iſt. Die philoſophiſchen Syſteme, welche der voreleatiſchen Zeit angehören, die joniſche und pythagoräiſche Philoſophie, waren eben darin noch mangelhafte Philoſophieen geweſen, daß ſie das abſolute Prinzip noch nicht frei von jeder Sinnlichkeit gedacht hatten. Die joniſche Philoſophie, die es als Waſſer oder als Luft beſtimmte, hatte es nicht frei von der reellen oder materiellen, die pythagoräiſche Philoſophie, die es in die Zahl verlegte, noch nicht frei von der ideellen Sinnlichkeit gedacht. — Wie aber der eigentliche Anfang, ebenſo iſt dieſer

Pantheismus auch das Ende der griechiſchen Philoſophie geweſen. Die griechiſche Philoſophe hat ihr Ende in dem Neuplatonismus; dieſer aber muß weſentlich als ein abſtrakt unitariſcher oder ontologiſcher Pantheismus begriffen werden. Hiermit indeſſen wollen wir durchaus nicht behaupten, daß der Neuplatonismus und die eleatiſche Philoſophie über das göttliche Sein völlig gleich gedacht hätten. Es beſteht vielmehr zwiſchen beiden Syſtemen, bei aller weſentlichen Gleichheit in ihrer Anſchauungsweiſe vom göttlichen Sein, zugleich eine nicht geringe Differenz. Die neuplatoniſche Philoſophie bleibt durchaus nicht dabei ſtehen, das göttliche Sein nur als unterſchiedsloſe allgemeine Einheit zu denken, ſondern ſie geht zugleich dazu fort, dasſelbe weiter auch als ein in ſich ſelbſt beſtimmtes und unterſchiedenes Sein aufzufaſſen. Das göttliche Sein iſt nämlich nach dem Neuplatonismus weſentlich auch ein ſeiner ſelbſt bewußtes, und der Inhalt dieſes Selbſtbewußtſeins iſt der abſolute Inbegriff aller weſenvollen und göttlichen Ideen. Aber zwiſchen dem göttlichen Sein, was nur unterſchiedsloſe Einheit in ſich iſt und zwiſchen demjenigen, welches die ſelbſtbewußte Einheit aller beſtimmten göttlichen Ideen iſt, findet ein weſentlicher Rangunterſchied ſtatt, welchem gemäß das letztere dem erſteren ſubordinirt iſt. Mithin iſt das göttliche Sein, in ſeiner Abſolutheit gedacht, doch nur unterſchiedsloſe Einheit, dagegen es, in ſeiner Relativität und Begrenztheit gedacht, das Selbſtbewußtſein der göttlichen Ideen. Auf die Frage, wie denn der Neuplatonismus dazu komme, das göttliche Sein in dieſer ſcheinbar ſich widerſprechenden, zwiefachen Weiſe aufzufaſſen, muß die Antwort aus dem Entwickelungsgange gegeben werden, welchen die Philoſophie von dem eleatiſchen Syſteme bis zu dem Neuplatonismus genommen hatte. Der philoſophirende Geiſt hatte, nachdem er ſich im eleatiſchen

Syſteme von der Vielheit des weltlichen Daſeins zur Einheit des Gedankens erhoben, bald erkannt, daß dieſe Einheit, weit entfernt, eine bloße unterſchiedsloſe in ſich ſein zu dürfen, als eine unendlich in ſich ſelbſt beſtimmte und unterſchiedene aufgefaßt werden müſſe. Er hatte hiermit begriffen, daß es eine doppelte Vielheit gebe, wovon nur die eine ihres inneren Widerſpruchs wegen vor der Einheit des Gedankens zuſammenbrechen müſſe, die andere dagegen eine in jener Einheit ſelbſt begründete, volle Berechtigung habe. Jene Vielheit iſt die Vielheit des blos ſinnlichen Daſeins, dieſe hingegen die Vielheit der Ideen. Diejenigen philoſophiſchen Syſteme nun, in welchen es nach dem eleatiſchen Denken dem philoſophirenden Geiſte am meiſten gelungen war, die göttliche Berechtigung dieſer letzteren Vielheit, der Vielheit der Ideen, zu einer umfaſſenden und gründlichen Anerkennung zu bringen, waren die Syſteme des Plato und Ariſtoteles geweſen. Beide Männer hatten erkannt, daß der ſinnlichen Vielheit des Univerſums eine überſinnliche Vielheit von Ideen zu Grunde liege und von dieſen nur jene den Charakter der Vergänglichkeit und Nichtigkeit an ſich trage, dieſe dagegen von bleibender und unvergänglicher Weſenheit ſei. Zugleich war es beiden Männern gelungen, das allgemeine Prinzip aufzufinden, in deſſen Einheit die ideelle Vielheit zurückzuführen, und aus welcher heraus dieſelbe zu begreifen ſei. Dies allgemeine Prinzip entdeckten ſie in dem Selbſtbewußtſein, deſſen weſentlicher Begriff allerdings darin beſteht, die Einheit zu ſein, welche ſich unendlich in ſich ſelbſt unterſcheidet, und derjenige unendliche Unterſchied zu ſein, welcher nie aufhört, eine ſich auf ſich ſelbſt beziehende Einheit und Gleichheit mit ſich ſelbſt zu ſein. Dasjenige Selbſtbewußtſein aber, in welchem dieſe beiden im Begriffe des Selbſtbewußtſeins liegenden Seiten,

die Einheit und die Vielheit der Ideen, ihre volle Verwirklichung finden, war ihnen nicht das menſchliche, ſondern das göttliche Selbſtbewußtſein. Dies und allein dies iſt der νοῦς, welcher nicht, wie der menſchliche Geiſt, nach dem Geſetze der Entwickelung aus ſeiner innern Möglichkeit in ſeine geiſtige Wirklichkeit übergeht, ſondern der vielmehr, was er in jener oder in ſeinem Weſen enthält, von Ewigkeit her zum Actus und zur Wirklichkeit in ſich ſelbſt erhoben hat. Nachdem der denkende Geiſt ſo den Gedanken als ein Syſtem objectiv wirklicher Gedanken, die Idee als eine Totalität von ſolchen Ideen begriffen hatte, die, wie ſie in aller Wirklichkeit das wahrhaft Wirkliche ſind, ſo zugleich den ſelbſtbewußten Inhalt einer höchſten, der abſoluten Intelligenz bilden, mußte es ihm hinfort ganz unmöglich ſein, ſich dieſer ſelbſtbewußten Idealwelt wieder ſo zu entſchlagen, daß er darin nur ein Ungöttliches, und als das eigentlich Göttliche dagegen nur denjenigen Gedanken erkannte, welcher in ſich ſelbſt eine reine und abſtrakte Beſtimmungs- und Unterſchiedsloſigkeit ausdrückt. Aber ſo ſehr nun auch die neuplatoniſche Philoſophie die göttliche Berechtigung der Ideen und deren Zuſammenfaſſung zu einer göttlichen Intelligenz anerkannte, glaubte ſie dennoch zugleich Gründe genug zu haben, bei dieſer Intelligenz als dem eigentlichen Abſoluten nicht ſtehen bleiben zu dürfen. Ein Selbſtbewußtſein, auch wenn es der abſolute Inbegriff der göttlichen Ideen iſt, vermochte ſie ſich nicht anders, als ſo zu denken, daß daſſelbe weſentlich eine für ſich ſeiende Abgeſchloſſenheit und Begrenztheit ausdrückt. Das Selbſtbewußtſein ſoll auch hier deswegen ein begrenztes ſein, weil die Beziehung auf ſich, die in demſelben ausgedrückt liegt, ſich nur durch ein Sichſelbſtunterſcheiden von einem Andern realiſiren könne. Um daher das Abſolute als wirklich und wahrhaft unendliches

Sein aufzufaſſen, glaubte der Neuplatanismus, es als diejenige Einheit denken zu müſſen, welche, wenn auch alle Unterſchiede und Gegenſätze durchziehend, dennoch von allen dieſen abſtrahirt und ſchlechthin über ihnen ſteht. Das göttliche Sein iſt alſo nach dieſer Philoſophie Beides, ſowohl die über allen Beſtimmtheiten und Gegenſätzen ſtehende unbegrenzt allgemeine Einheit, als auch das in der Form eines denkenden Selbſtbewußtſeins actualiſirte Syſtem der göttlichen Ideen. Beides aber iſt es ſo, daß dieſe beiden Seiten ſelbſtändig auseinanderfallen und bei dieſem Auseinanderfallen die eine dem Range nach unendlich über der andern ſteht. — Hiernach kann man den Neuplatonismus füglich als eine ſyncretiſtiſche Einheit des pantheiſtiſchen und des theiſtiſchen Prinzips bezeichnen; er iſt ein abſtrakt unitariſcher Pantheismus, wenn auf die höchſte göttliche Spitze, hingegen ein Theismus, wenn auf das zweite göttliche Prinzip geſehen wird, auf den *νοῦς*, den ſelbſtbewußten Träger der göttlichen Ideen.

Wenn wir es bis jetzt mit dem abſtrakt-unitariſchen Pantheismus auf dem Boden des Heidenthums zu thun gehabt haben, ſo iſt jetzt noch übrig, auch auf diejenigen Männer hinzuweiſen, welche in Mitten einer chriſtlichen Welt dieſen Pantheismus vorzugsweiſe repräſentirt haben. Hier haben wir zuerſt des, im ſechsten Jahrhundert nach Chriſtus lebenden, falſchen Dionyſius Areopagita, des Begründers der Myſtik, zu gedenken, deſſen Anſchauungsweiſe in allem Weſentlichen mit der des abſtrakt-unitariſchen Pantheismus zuſammenſtimmt, und der unzweifelhaft zu derſelben durch ein eifriges Studium der neuplatoniſchen Philoſophie gekommen war. Wenn Gott — ſo lehrt Dionyſius — überhaupt bezeichnet werden kann, ſo muß er als dasjenige bezeichnet werden, was über allen Gegenſätzen ſteht

und muß richtiger Uebergott, als Gott, richtiger das Ueber-vollkommene, als das Vollkommene, richtiger das Ueber-unausſprechliche und Ueberunerkennbare, als das Unaus-ſprechliche und Unerkennbare genannt werden. Von den beiden Wegen aber, welche nach Dionyſius zu Gott führen, nämlich dem Wege der Bejahung und dem der Verneinung, gibt er dem letzteren entſchieden den Vorzug. Dieſer Weg führe von der Welt zu Gott, und ſein eigenthümlicher Werth beſtehe darin, von Gott alle weltlichen Beſtimmtheiten fern zu halten und ihn in derjenigen Reinheit aufzufaſſen, in welcher er die Abſtraktion von allen weltlichen Gegenſätzen oder die abſolute Indifferenz aller weltlichen Beſtimmtheiten und Unterſchiede iſt.

Nach Dionyſius Areopagita iſt es zunächſt Scotus Erigena (im neunten Jahrhundert lebend) geweſen, welcher den abſtrakt unitariſchen Pantheismus, zu dem auch ihn das Studium der neuplatoniſchen Philoſophie gebracht hatte, mit eben ſo großer Wiſſenſchaftlichkeit als Entſchieden-heit repräſentirte. Auch nach Scotus kann Gott nicht er-kannt werden, weil er dasjenige Sein ſei, welches über allem Sein iſt, inſonderheit aber nicht definirt werden, weil jede Definition ihren Gegenſtand umgrenze, Gott dagegen das unbegrenzte und unendliche Sein ſei. Ebenſo wenig dürfen nach ihm auf Gott Kategorien angewandt und ihm beſtimmte Prädikate beigelegt werden, da jene, wie dieſe ihn in ein beſtimmtes und entgegengeſetztes Sein ver-wandeln würden, während er doch die Einheit aller Gegen-ſätze und als ſolche über alle Gegenſätze unendlich erhaben iſt. Wahrer daher, als die bejahende Theologie, iſt auch nach Scotus die verneinende Theologie, und das wahrſte Wiſſen von Gott, unſer Nichtwiſſen von ihm.

Im Mittelalter, zur Zeit der Scholaſtik, iſt der ab-

ſtrakt unitariſche Pantheismus von dem Juden Maimonides (aus Cordoba gebürtig) in einer ſolchen Weiſe vertreten worden, die nur noch von einem Spinoza erreicht und übertroffen iſt. Maimonides, in dem Spinoza ſeinen Lehrer verehrte, faßte Gott nicht nur als die unbegrenzte allgemeine Einheit auf, die über alle weltlichen Gegenſätze hinaus und in ſich ſelbſt völlig beſtimmungslos iſt, ſondern er wollte ihn auch als das einzige Sein anerkannt und ihm gegenüber alles weltliche, alles beſtimmte Sein als bloße Negation, als ein reines Nichtſein aufgefaßt wiſſen. Und als eine bloße Negation beſtimmte er, conſequent, auch das Böſe, indem er lehrte, daß dasſelbe nichts weiter, als eine in der Endlichkeit des Menſchen begründete Schranke und Abweſenheit des Guten ſei.

Wie aber ſchon bemerkt, iſt es Spinoza geweſen, welcher dem abſtrakt unitariſchen Pantheismus die conſequenteſte und wiſſenſchaftlichſte Ausbildung und namentlich diejenige Begründung verliehen hat, welche wir oben als die ihm eigene und weſentliche angegeben haben. Dem Spinoza verdankt vor Allem der Begriff des Modus ſeine wiſſenſchaftliche Entſtehung und Rechtfertigung, und er hat unter denſelben, conſequent, nicht nur die natürlichen, ſondern auch die geiſtigen Exiſtenzen, die denkenden Ich, ſubſumirt. Alle natürlichen Gegenſtände ſind nach ihm nur modi der Ausdehnung, die ihr gemeinſames Weſen ausmacht, und alle denkenden Subjekte nur modi des Denkens, welches ihr identiſches Weſen bildet. Die einzelnen natürlichen Gegenſtände ſind alſo nur beſtimmte Darſtellungen der allgemeinen Ausdehnung, und die einzelnen denkenden Subjekte nichts Anderes, als beſtimmte Darſtellungen des allgemeinen Denkens. In dieſer Begriffsbeſtimmung liegt ſchon ohne Weiteres, daß das einzig Reale in den natürlichen

Gegenſtänden nur die allgemeine Ausdehnung und das einzig Reale in den denkenden Subjekten nur das allgemeine Denken iſt. Eine *beſtimmte* Darſtellung der Ausdehnung iſt nämlich allein diejenige, die nicht die Totalität, ſondern nur eine relative Sphäre der Ausdehnung in ſich begreift, mithin diejenige, welche ebenſo ſehr ein *Nichtſein*, als ein Sein der allgemeinen Ausdehnung iſt; und ebenſo kann eine *beſtimmte* Darſtellung des Denkens auch nur die ſein, welche gleichfalls nicht die Totalität, ſondern nur eine Relativität des Denkens in ſich faßt, und welche eben deswegen auch ebenſo ſehr ein *Nichtſein*, als ein Sein des Denkens iſt. Hiernach kann gar nicht von natürlichen Gegenſtänden und denkenden Subjekten als einem Realen geſprochen werden, ſondern das allein Reale ſind offenbar nur die Ausdehnung überhaupt und das Denken überhaupt. So ſehr nun aber auch Denken und Ausdehnung, im Vergleich mit den einzelnen natürlichen Gegenſtänden und denkenden Subjekten, die insgeſammt begrenzt und endlich ſind, die Bedeutung eines realen und unendlichen Seins haben, ſind doch andererſeits auch ſie wieder, an und für ſich, nur *begrenzte* Allgemeinheiten, da ja weſentlich die eine durch die andere begrenzt wird, und das *abſolut* unendliche Sein, in deſſen Begriff es liegt, von jeder Grenze und Schranke frei zu ſein, wird daher nur dasjenige Sein ſein können, welches grade ebenſo nur die Einheit und Gleichheit von Denken und Ausdehnung in ſich ausdrückt, wie die allgemeine Ausdehnung die Einheit und Gleichheit aller natürlichen Gegenſtände und das allgemeine Denken die Einheit und Gleichheit aller denkenden Subjekte bezeichnet. Dies abſolut unendliche Sein iſt, da Denken und Ausdehnung, als denkende und ausgedehnte *Subſtanz*, nur den Begriff der *Subſtanz* mit einander gemein haben, weſentlich

auch nur dieſe. Die unendliche Subſtanz iſt daher in Wahrheit diejenige Realität, welche alle Realität, und dasjenige Sein, welches alles Sein iſt; und wiefern ihr gegenüber noch von einem beſtimmten Sein geſprochen wird, ſo hat dies nur die Bedeutung eines bloßen Nichtſeins.

Nach Spinoza können ſchließlich noch Schleiermacher und Fichte als diejenigen Männer der neueren Zeit genannt werden, von welchen gleichfalls der abſtrakt unitariſche Pantheismus zu einer wiſſenſchaftlichen Rechtfertigung und Ausbildung gebracht iſt. Schleiermacher hat dieſen Standpunkt in ſeiner Dialektik und Dogmatik, Fichte ihn in ſeiner Anweiſung zum ſeligen Leben, ſeiner ſpäteren Religionsphiloſophie, wiſſenſchaftlich begründet und ausgebildet. Beide Männer aber bleiben durchaus nicht bei dem reinen Spinozismus ſtehen, ſondern verhalten ſich zu dieſem ähnlich, wie ſich die neuplatoniſche Philoſophie zum eleatiſchen Syſteme verhielt. Sie theilen nämlich ganz und gar die ſpinoziſtiſche Gottesidee, geben aber der Welt zur Gottheit eine andere Stellung, als ihr von Spinoza, der ſie objektiv aufhebt gegeben iſt. Beide erkennen die Berechtigung des weltlichen Daſeins der Gottheit gegenüber an; Fichte jedoch ſpricht dieſe Berechtigung nur den denkenden Subjekten zu, während Schleiermacher dieſelbe auch dem natürlichen Sein beilegt.

5. Indem wir uns jetzt zur Kritik dieſes Pantheismus hinüberwenden, werden wir vor Allem die Frage zu beantworten haben, ob denn aus dem Begriffe des Unendlichen einerſeits und aus dem des Endlichen andererſeits ſich mit Nothwendigkeit die Gottesidee ergebe, welche von dieſem Pantheismus aus beiden Begriffen gefolgert iſt.

a) Nehmen wir unſeren Ausgangspunkt von der Idee des Unendlichen, ſo waren es beſonders zwei Prädikate,

welche dieſer Pantheismus als zum Weſen dieſer Idee gehörig aufſtellte, nämlich einerſeits das Prädikat der Unbegrenztheit und andererſeits das der innern Unterſchiedsloſigkeit. Aber ſogleich dieſe Prädikate, ohne deren Zuſammengehörigkeit ſich dieſer Pantheismus das unendliche Sein nicht denken konnte, ſind bei näherer Betrachtung ſolche Gedankenbeſtimmungen, die einander völlig widerſprechen und durchaus mit einander unverträglich ſind. Ein Sein nämlich, welches den Charakter innerer Unterſchieds- und Beſtimmungsloſigkeit an ſich trägt, kann mit dieſem Charakter nur im Gegenſatze gegen das unterſchiedene und beſtimmte Sein gedacht werden, alſo nur ſo gedacht werden, daß es für ſich ſelbſt das letztere weſentlich als ein beſtehendes vorausſetzt. Aber iſt dem ſo, ſo folgt dann mit Nothwendigkeit, daß ein ſchlechthin unterſchieds- und beſtimmungsloſes Sein durchaus ein begrenztes Sein ſein müſſe. Denn begrenzt iſt alles das, was ein Anderes außer ſich hat, ein Anderes von ſich ausſchließt und ſich von einem Anderen unterſcheidet; das unterſchiedsloſe Sein aber hat das unterſchiedene, das beſtimmungsloſe das beſtimmte außer ſich und unterſcheidet ſich ganz nothwendig von dieſem. Iſt nun aber ein rein unterſchiedsloſes Sein weſentlich ein begrenztes, ſo folgt dann für die Idee des unendlichen Seins, daß dies unmöglich ein unterſchiedsloſes ſein könne. Auf die Frage, wie denn jetzt das unendliche Sein gedacht werden müſſe, wenn es von der eben aufgedeckten Grenze und Schranke frei ſein ſolle, gibt es keine andere Antwort, als die, daß es das unterſchiedene, beſtimmte und mannigfaltige Sein dynamiſch und prinzipiell in ſich ſelbſt aufnehmen müſſe. Ein Allgemeines nämlich wird ſo lange durch das Beſondere begrenzt ſein, als es dasſelbe von ſich ausſchließt; nimmt es dagegen dasſelbe prinzipiell und dynamiſch in ſich

ſelbſt auf, ſo macht es ſich damit zur Totalität, und es gibt nun kein Anderes mehr, was es außer ſich hätte und wodurch es begrenzt werden könnte. Es wird ſich daher jetzt für den Begriff des unendlichen Seins diejenige, allen weltlichen Exiſtenzen zu Grunde liegende, unbegrenzt allgemeine Einheit ergeben, welche, weit entfernt, die unendliche Vielheit der weltlichen Exiſtenzen abſolut von ſich auszuſchließen, vielmehr deren dynamiſcher Grund und Prinzip iſt, alſo diejenige Einheit, welche die unendliche Vielheit keimartig und in implicirter Weiſe in ſich ſelbſt enthält. Natürlich hat der Pantheismus, wenn er ſich zu dieſer Idee des Unendlichen und der Gottheit erhoben hat, damit aufgehört, der abſtrakt unitariſche und ontologiſche Pantheismus zu ſein; er iſt nun in diejenige Form des Pantheismus übergegangen, welchen wir mit dem Namen des dynamiſchen Pantheismus bezeichnen können.

b) Dasſelbe Reſultat, welches wir ſoeben, von der Idee des Unendlichen ausgehend, gewonnen haben, wird ſich uns auch dann ergeben, wenn wir von dem zweiten Fundamentalbegriffe des abſtrakt unitariſchen Pantheismus, von dem Begriffe des Endlichen, unſeren Ausgangspunkt genommen haben. Auch dieſer Begriff führt, wie ſich zeigen wird, nicht zu einem unterſchiedsloſen, ſondern gleichfalls zu einem in ſich ſelbſt unterſchiedenen und beſtimmten Unendlichen. Wenn, nach früherer Darlegung, das Endliche nicht nur das beſtimmte und begrenzte, ſondern, was hiermit im Zuſammenhange ſteht, weſentlich auch dasjenige Sein iſt, was ſich in ſich ſelbſt widerſpricht und darum ſich ſelbſt aufhebt, ſo muß von ſelbſt die Frage entſtehen, in welchem und worin denn ſich das Endliche aufhebe. Da alles Endliche ſich aufhebt, ſo kann das Andere, worin es ſich aufhebt, offenbar kein Endliches ſein. Dies auch ſchon deswegen nicht,

weil jedes Sichſelbſtaufhebende ſich nur in einem ſolchen Andern aufheben kann, welches die Bedeutung hat, ein Höheres nnd Umfaſſenderes, als es iſt, zu ſein. Da nun das Sein, welches ein Höheres und Umfaſſenderes als das Endliche iſt, nur das Unendliche ſein kann, ſo folgt, daß ſich jenes nur in dieſem aufheben könne. Aber iſt dem ſo, ſo muß hierdurch das Unendliche ſo gewiß zu einem in ſich ſelbſt unterſchiedenen und beſtimmten Sein werden, als unzweifelhaft alles Sichaufheben nicht den Sinn eines abſtrakten Verſchwindens, ſondern vielmehr nur den des Uebergangs aus der Selbſtändigkeit in die Unſelbſtändigkeit, aus einem relativen Fürſichſein in die Form eines bloßen Momentſeins hat. Eine einzelne Pflanze z. B., die ſich aufhebt, verſchwindet nicht ſchlechthin, ſondern hört nur auf, eine beſtimmte und unterſchiedene Selbſtändigkeit den andern weltlichen Gegenſtänden gegenüber zu ſein, und wird dagegen zu einem bloßen Beſtandtheile, einem bloßen Momente im Elemente der Erde. Grade ebenſo wird auch das ſich aufhebende Endliche zu einem unſelbſtändigen Beſtandtheile und Momente in dem Unendlichen; auch es verliert nur ſeine in ſich abgeſchloſſene Selbſtändigkeit und beſteht dagegen, als unſelbſtändiger Beſtandtheil, ganz weſentlich und nothwendig noch in dem Unendlichen fort. Aus der Selbſtaufhebung des Endlichen ergibt ſich mithin ein ſolches Unendliche, worin, als unſelbſtändiger Beſtandtheil und als Moment, das Endliche, d. h. das beſtimmte und unterſchiedene Sein, weſentlich mitgeſetzt iſt, alſo durchaus kein unterſchiedsloſes, ſondern vielmehr ein in ſich ſelbſt unterſchiedenes und beſtimmtes Unendliche, ein ſolches, welches dynamiſch und implicite das Endliche ganz nothwendig in ſich ſelbſt enthält. — Es iſt alſo auch vom Begriffe des Endlichen aus, durch methodiſche Folgerung, nur dasjenige Reſultat wiedergewonnen, zu dem

uns eine methodiſche Fortentwickelung der Idee des Unendlichen mit Nothwendigkeit geführt hatte.

## §. 5. Der abſtrakt unitariſche Pantheismus Schleiermachers.

Ehe wir zur Betrachtung des dynamiſchen Pantheismus übergehen, müſſen wir auf eine Form des Pantheismus hinweiſen, die einerſeits, was ihre Gottesidee betrifft, noch ganz auf den Prinzipien des abſtrakt unitariſchen Pantheismus ruht, andererſeits aber, was ihre Weſensbeſtimmung der Welt angeht, von dieſem ſich darin unterſcheidet und über denſelben darin hinausgeht, daß ſie das weltliche Sein dem Abſoluten gegenüber nicht mehr als ein bloßes Nichtſein, ſondern vielmehr als ein relativ ſelbſtändiges und berechtigtes Sein auffaßt. Schon hieraus erhellt ohne Weiteres, daß dieſe Form des Pantheismus die erſte und nächſte Conſequenz der Gottesidee des abſtrakt unitariſchen Pantheismus bilde. Denn liegt es in dem Begriffe dieſer Gottesidee, das unterſchiedsloſe Sein, die unterſchiedsloſe Einheit auszudrücken, ſo poſtulirt damit, wie wir geſehen, der eigne Begriff der Gottheit, außer dieſer ein ſolches Sein als real zu ſetzen, welches die Bedeutung eines mannigfaltig beſtimmten und unterſchiedenen Seins hat. Ein Unterſchiedsloſes gibt es ja nur und kann ja auch nur gedacht werden im relativen Gegenſatze gegen ein in ſich ſelbſt unterſchiedenes Sein.

Um ſo mehr aber verdient dieſe, die nächſte Conſequenz des abſtrakt unitariſchen Pantheismus bildende Form eine eingehende und genauere Berückſichtigung, als ſie durch ein Genie erſten Ranges repräſentirt iſt, durch einen Mann, welcher auf zwei Gebieten der Wiſſenſchaft, auf dem der

Philoſophie nicht minder als auf dem der Theologie, von Epoche machender Bedeutung geweſen iſt. Dieſer Mann iſt Schleiermacher.

1. Schleiermacher beſtimmt die Gottheit im Allgemeinen als das Sein, welches über alle Gegenſätze hinaus und erhaben iſt. Da nun unter allen Gegenſätzen der allmeinſte und umfaſſendſte der iſt, welcher zu ſeinen Seiten die beiden Hälften der Welt, nämlich den menſchlichen Geiſt und die Natur, oder, abſtrakt ausgedrückt, Denken und Sein, Subjekt und Objekt hat, ſo glaubt Schleiermacher die Gottheit, ſcharf und richtig, nur als diejenige Einheit denken zu müſſen, in welcher dieſer höchſte Gegenſatz erloſchen und welche eben deswegen über denſelben hinaus und erhaben iſt. Schleiermacher bezeichnet demgemäß in ſeiner Dialektik die Gottheit als die Indifferenz von Geiſt und Natur, von Idealem und Realem, Subjekt und Objekt, Denken und Sein, und er ſpricht es ausdrücklich aus, daß, wenn es ſich darum handle, Gott und Welt von einander zu unterſcheiden, dann die Gottheit als die Einheit mit Ausſchluß jeder Vielheit, die Welt dagegen als die Einheit mit Einſchluß der geſammten Vielheit gedacht werden müſſe. Nach ſolchen Sätzen können wir nicht anſtehen, auch die Schleiermacherſche Gottheit, kurz, als die nach Außen unbegrenzte und in ſich ſelbſt völlig unterſchieds- und beſtimmungsloſe Einheit zu definiren.

Aber nicht nur in dieſer Definition, ſondern weiter auch in den Conſequenzen, die ſich aus derſelben für die Gottesidee ergeben, findet zwiſchen Schleiermacher und dem abſtrakt unitariſchen Pantheismus die größte Uebereinſtimmung ſtatt. Auch Schleiermacher will die Gottheit nicht als Selbſtbewußtſein oder Perſönlichkeit gedacht wiſſen, weil auch er der Anſicht iſt, daß derſelben hierdurch eine äußere Be-

grenzung erwachſen und ſie damit unter die Kategorie der Endlichkeit fallen müſſe; auch iſt er bemüht, alle ſogenannten Eigenſchaften von der Gottheit fern zu halten, meinend, daß eine Gottheit, welche unterſchiedene Eigenſchaften in ſich ſelbſt habe, damit entweder zu einem in ſich ſelbſt entgegengeſetzten, oder aber zu einem zuſammengeſetzten, jedenfalls alſo zu einem endlichen Sein werden müſſe; und auch er unterläßt es, aus Gott die Welt abzuleiten und zu begreifen, weil hiermit und hierdurch in Gott die Welt vorausgeſetzt und alſo der weſentliche Begriff Gottes vernichtet werden müßte.

2. So ſehr nun aber Schleiermacher in ſeiner Lehre vom Abſoluten mit der Anſchauungsweiſe des abſtrakt unitariſchen Pantheismus zuſammenſtimmt, eben ſo beſtimmt geht er über denſelben darin hinaus, daß er die Welt als eine relativ berechtigte Wirklichkeit der Gottheit gegenüber denkt. Er hat ſich durchaus nicht entſchließen können, die Natur, und noch weniger, den menſchlichen Geiſt unter den Begriff einer bloßen Negation, eines bloßen Nichtſeins zu ſubſumiren. Wie ſollte die Natur die Bedeutung eines bloßen Nichtſeins haben können, da ſie nicht nur aus einzelnen materiellen und der Vergänglichkeit anheim fallenden Erſcheinungen, ſondern ihrem Kern und Weſen nach aus unveränderlichen und ewigen Geſetzen, damit aus einem Syſteme vernünftiger Gedanken, einem Vernunftſyſteme beſteht! Und wie ſollte vollends der menſchliche Geiſt ein blos Negatives ſein können, da er in ſeinem Denken die Kraft beſitzt, ſich über die vergängliche und nichtige Welt zu erheben und in ſeiner Freiheit die Fähigkeit und Macht beweiſt, ſich aus ſeinem eignen Weſen, aus der Vernunft her, ſo zu beſtimmen, daß er mit den aus dieſer Selbſtbeſtimmung reſultirenden vernünftigen Zwecken weſentlich zugleich die

materielle Welt, auf ſie handelnd, vergeiſtigt und verklärt! — Aber iſt nun die Welt der Gottheit gegenüber ein affirmatives und relativ berechtigtes Sein, ſo folgt dann von ſelbſt, daß hinfort auch von einem Verhältniſſe der Welt zu Gott und insbeſondere von einem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, was der abſtrakt unitariſche Pantheismus verneinen mußte, geſprochen werden könne.

3) In einem realen und actuellen Verhältniſſe zur Gottheit ſteht offenbar der Menſch nur dann, wenn er ſich auf dieſelbe in bewußter Weiſe bezieht. Iſt aber eine ſolche Beziehung möglich? Gehört nicht der Menſch dem beſtimmten, begrenzten und endlichen Sein an, und iſt es dieſem möglich, in dem Maaße aus ſich herauszutreten und von ſich zu abſtrahiren, daß ihm der Charakter der unbegrenzten Allgemeinheit beigelegt werden könnte? Gott iſt ja nach Schleiermacher die Einheit, welche von unbegrenzter Allgemeinheit iſt und welche aus ihrem Weſen alle Beſtimmtheiten von ſich ausſchließt. Das einzige Vermögen, wodurch dem menſchlichen Geiſte eine Beziehung auf die Gottheit, wenn dieſelbe überhaupt möglich iſt, allein möglich zu ſein ſcheint, dürfte nur das Denken ſein. Denn allein mittelſt des Denkens vermag der Menſch vom Beſonderen zum Allgemeinen, vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen überzugehen; ein ſolcher Uebergang aber ſcheint die nothwendige Vorausſetzung für jede bewußte Beziehung des menſchlichen Geiſtes auf die Gottheit bilden zu müſſen. Bei näherer Betrachtung aber ergibt ſich aus der Natur des Denkens, daß es, ungeachtet es wohl jenen Uebergang bewerkſtelligen kann, dennoch die Gottheit zu ergreifen, unvermögend ſei. Es iſt hierzu deswegen unvermögend, weil es jedes Objekt, welches von ihm ergriffen wird, zu einem Unterſchiedenen und Entgegengeſetzten macht, die Gott-

heit aber kein Unterſchiedenes und Entgegengeſetztes ſein kann. Sobald nämlich der Geiſt einen Gegenſtand denkt, unterſcheidet er ihn theils inſofern, als er ihn von anderen Gegenſtänden, theils inſofern, als er ihn von ſich, dem denkenden Subjekte, unterſcheidet. An dieſe zwiefache Unterſcheidung iſt alles Denken ſo ſehr geknüpft und gebunden, daß, wenn ſie gänzlich fortfiele, auch behauptet werden müßte, daß kein wirklicher Denkakt ſich vollzogen habe. Aber grade dieſe Unterſcheidung iſt es, welche dem Weſen des Abſoluten völlig widerſpricht. Denn wird das Abſolute, als Objekt des Denkens, entweder von andern Objekten oder von dem denkenden Subjekte unterſchieden, ſo wird es damit auch durch jene, wie durch dies begrenzt geſetzt und alſo in ſein eignes Gegentheil verwandelt. — Aber wenn nun der menſchliche Geiſt das Abſolute im Denken nicht zu erreichen vermag, gibt es da überhaupt noch ein anderes Vermögen, von welchem wir ſagen könnten, daß demſelben dieſe Erreichung möglich ſei? Iſt dieſe Erreichung etwa dem Willen möglich? Dies ſcheint ſchon um deswillen verneint werden zu müſſen, weil alles Wollen weſentlich auch Denken iſt. So oft nämlich der Geiſt will, weiß er auch, was er will, d. h. denkt er das, was er will. Aber was er denkt, das muß er damit ganz nothwendig auch von Anderem unterſcheiden. Alles Wollen alſo iſt auch nur das Wollen eines Beſtimmten und Begrenzten, näher das Wollen beſtimmter und begrenzter Zwecke; die Gottheit aber iſt das Gegentheil alles Beſtimmten und Begrenzten; ſie iſt das abſolut Unbegrenzte. — Sind nun Denken und Wollen völlig außer Stande, das Abſolute als Abſolutes zu ihrem Objekte haben zu können, ſo entſteht nur noch die Frage, ob das Gefühl, die dritte weſentliche Form des Geiſtes, eine ſolche Beziehung auf das Abſolute zu realiſiren vermöge, in und bei welcher

dies ſeinen abſoluten, d. h. unbegrenzten Charakter behält. Schleiermacher bejaht dieſe Frage und erhebt damit das Gefühl zu der einzigen Geiſtesform, worin ſich der menſchliche Geiſt actuell auf die Gottheit beziehen könne. — Gefühl iſt der Geiſt dann, wenn er ſich auf einen Inhalt ſo bezieht, daß er dieſen weder von einem anderen Inhalte, noch auch von ſich, dem fühlenden Subjekte, unterſcheidet, vielmehr mit demſelben aufs Unmittelbarſte zuſammengeſchloſſen iſt. Das fühlende Ich bildet den formellen Gegenſatz zum denkenden. Denkend iſt das Ich dann, wenn es ſich einen Inhalt objektivirt, vergegenſtändlicht, gegenüberſetzt; fühlend dagegen dann, wenn es ſich ohne Objektivirung, Vergegenſtändlichung und Gegenüberſetzung, alſo ohne Vermittelung oder nur in unmittelbarer Weiſe auf denſelben bezieht. Das Ich als fühlendes iſt alſo dergeſtalt mit ſeinem Gegenſtande geeint, daß jede Trennung, jede Kluft zwiſchen ihm und dieſem verſchwunden iſt. Wie der Gegenſtand in das Ich, ſo iſt das Ich in den Gegenſtand hinein verinnert und erweitert und eine jede Begrenzung der einen Seite gegen die andere gänzlich verſchwunden. — Verhält es ſich ſo mit dem Gefühle, ſo muß einleuchten, daß ſich daſſelbe grade deswegen zur Aufnahme des Abſoluten eigne, weil es ſeinem Inhalte keine Grenzen ſetzt, ihn vielmehr, wenn er der unbegrenzte iſt, auch in ſeiner Unbegrenztheit nimmt und beläßt.

Schleiermacher bleibt aber dabei nicht ſtehen, die Beziehung auf das Abſolute nur in das Gefühl im Allgemeinen zu verlegen, ſondern er geht weſentlich dazu fort, das auf das Abſolute ſich beziehende Gefühl in ſeinem ſpezifiſchen Unterſchiede von allen ſonſtigen Gefühlen näher anzugeben und zu fixiren. Er bezeichnet es nämlich, im Unterſchiede von dieſen, als das Gefühl der ſchlechthinigen Ab-

hängigkeit. Was die eigenthümliche Beſchaffenheit dieſes Gefühles ſei, wird ſich klar ergeben, wenn wir einen Blick auf diejenigen Gefühle gerichtet haben werden, welche ihm relativ entgegengeſetzt ſind. Entgegengeſetzt ſind ihm, zuerſt und zunächſt, das Freiheitsgefühl und ſodann das relative Abhängigkeitsgefühl. Dieſe beiden Gefühle entſtehen in dem Subjekte dann, wenn es ſich auf die Außenwelt, d. h. entweder auf die natürlichen Gegenſtände oder auf andere menſchliche Subjekte bezieht. Offenbar iſt das Verhältniß, in welchem das einzelne Subjekt zu dieſen äußeren Exiſtenzen ſteht, ein Verhältniß der Wechſelwirkung. Wie das Subjekt von dieſen Gegenſtänden Einwirkungen erfährt und in dieſem Falle durch ſie in eine leidende Zuſtändlichkeit verſetzt wird, ebenſo vermag auch es wieder, auf dieſelben einzuwirken und ſie zu determinirten zu machen. Inſofern nun das Subjekt durch die Einwirkung äußerer Gegegenſtände determinirt wird und dieſer Determination in unmittelbarer Weiſe inne wird, muß in ihm ein Gefühl der Abhängigkeit von dieſen Gegenſtänden entſtehen, wogegen, umgekehrt, in ihm dann ein Freiheitsgefühl entſtehen wird, wenn es mittelſt ſeiner Thätigkeit dieſe Gegenſtände determinirt hat.

Die beiden letztgenannten Gefühle, das Freiheits- und relative Abhängigkeitsgefühl, können nun in dem Subjekte unmöglich dann entſtehen, wenn es ſich in adäquater Weiſe auf das Abſolute beziehen will. Denn zwiſchen dem einzelnen Subjekte und dem Abſoluten darf kein Verhältniß der Wechſelwirkung ſtatuirt werden, welches Verhältniß für das Entſtehen beider Gefühle die unumgänglich nothwendige Vorausſetzung und Bedingung bildet. Ein Abſolutes nämlich, welches vom menſchlichen Subjekte determinirt werden könnte, würde hiermit in ſich ſelbſt den Zu-

ſtand des Leidens erfahren; aber ein leidendes Abſolute wäre grade ebenſo ein Widerſpruch, wie ein endliches Abſolute, da Alles, was leidet, eben damit, daß es leidet, endlich iſt. Und ferner würde das Abſolute, wenn man eine dasſelbe beſtimmende Thätigkeit des Subjekts ſtatuiren wollte, hierdurch nothwendig zu einem beſtimmten werden, während doch ſein Weſenscharakter grade darin beſteht, alle Beſtimmtheiten von ſich auszuſchließen. Es würde nämlich deswegen zu einem beſtimmten werden, weil jede beſtimmende Thätigkeit weſentlich auch eine Beſtimmtheiten ſetzende und hervorbringende Thätigkeit iſt.

Wenn es nun aber dem menſchlichen Subjekte unmöglich iſt, beſtimmend auf das Abſolute einzuwirken, ſo kann dann in ihm, dieſem gegenüber, auch von keinem Freiheitsgefühle die Rede ſein. Und hat das Subjekt dem Abſoluten gegenüber gar kein Freiheitsgefühl, ſo kann es dann ihm gegenüber auch kein Gefühl einer blos relativen Abhängigkeit, ſondern vielmehr nur das Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit von demſelben haben.

Ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber gibt es auch nur dem Abſoluten gegenüber. Den einzelnen weltlichen Gegenſtänden und ſogar der Totalität der Welt gegenüber kann es in dem Subjekte ſtets nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl geben. Das Abhängigkeitsgefühl iſt hier deswegen ein relatives, weil es dem einzelnen Subjekte möglich iſt, ſowohl auf die einzelnen Gegenſtände, als auch auf die Totalität der Welt einzuwirken und damit jenen, wie dieſer gegenüber ein Freiheitsgefühl zu haben. Die Einwirkung auf die einzelnen Gegenſtände braucht nicht immer eine direkte zu ſein, ſie kann auch eine indirekte, eine durch andere Gegenſtände vermittelte ſein. Wer nämlich überhaupt auf einen einzelnen Gegenſtand der Welt

einwirkt, der wirkt damit ſo gewiß indirekt auf alle ein, als zwiſchen jenem und dieſen ein realer Zuſammenhang, ein continuirliches Band beſteht. Aber auch der Totalität und Einheit der Welt gegenüber kann das einzelne Subjekt nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl in ſich haben, weil es ihm auch auf dieſe einzuwirken möglich iſt, mag nun die Welteinheit als eine mehr mechaniſche oder mehr organiſche oder mehr dynamiſche gedacht werden. — Wird die Welt als ein Mechanismus gedacht, ſo iſt dann das einzelne Subjekt ein Theil dieſes letzteren. Jeder Theil nun hilft das Ganze mit conſtituiren, worin er Theil iſt, und macht alſo ebenſoſehr das Ganze von ſich abhängig, als er von dem Ganzen abhängt. Unmöglich daher kann das, was Theil iſt, ſich abſolut abhängig von dem Ganzen fühlen, worin es Theil iſt. — Aber auch dann, wenn die Welt ein großer Organismus wäre und das einzelne Subjekt in dieſem Falle die Bedeutung eines einzelnen Gliedes in demſelben hätte, müßte eine Einwirkung des Subjekts auf die Einheit der Welt angenommen und behauptet werden. Das einzelne Glied nämlich wirkt nicht nur auf andere einzelne Glieder, ſondern mit dieſen auch auf die Seele ein, die ja, im Unterſchiede von dem Geiſte, durchaus nichts Anderes, als das in der Vielheit der Glieder ſich darſtellende und durch dieſelben ſich mit ſich vermittelnde Lebensprinzip iſt. — Wenn endlich die Welteinheit als eine dynamiſche gedacht wäre und das einzelne Subjekt in dieſem Falle die Bedeutung, eine einzelne Aeußerung oder Erſcheinung der allgemeinen Weltkraft zu ſein, hätte, ſo müßte auch jetzt noch ſo gewiß ein thätiger Einfluß von Seiten des Subjekts auf die Welteinheit behauptet werden, als unbeſtreitbar jede Aeußerung eine einwirkende Thätigkeit auf die allgemeine Kraft ausübt, aus welcher ſie hervorgegangen

iſt. Jede Kraft nämlich iſt nur dadurch Kraft, daß ſie ſich äußert. Hiermit iſt es die Aeußerung, wodurch die Kraft zur Kraft gemacht wird. Es iſt folglich jede Aeußerung nicht nur von der Kraft, ſondern, umgekehrt, auch dieſe von jener abhängig.

Im Begriffe des ſchlechthinigen Abhängkeitsgefühls ſcheint es zu liegen, daß dasſelbe nur eine Beziehung zwiſchen dem einzelnen Menſchen und Gott ausdrückt. Im Sinne Schleiermachers jedoch müſſen wir behaupten, daß in Wahrheit die beiden Seiten, aus denen dies Gefühl beſteht, nicht nur das einzelne Subjekt und Gott, ſondern auch die Welt und Gott ſind. Das Subjekt nämlich, welches ſich ſchlechthin abhängig fühlt, iſt in dem Momente, wo es ſich ſo fühlt, Repräſentant der ganzen Welt, die Abhängigkeit dieſer mitfühlend. Und wie es in ſeine Abhängigkeit die Abhängigkeit aller Dinge mitaufnimmt, ebenſo nimmt es in die Abhängigkeit eines einzelnen Gegenſtandes von Gott auch ſeine eigne und die Abhängigkeit aller übrigen Gegenſtände mit auf, ſo daß, wo immer auch das Abhängigkeitsgefühl wirklich werden mag, ſtets die ſich abhängig fühlende Seite nicht nur ein Einzelnes in der Welt, ſondern vielmehr die Totalität dieſer ſelbſt iſt.

Was nun noch näher die Beziehung anbetrifft, in welcher Gott und Welt im ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zu einander ſtehen, ſo iſt dieſe keine andere, als die der abſoluten Unterordnung der Welt unter Gott, des Weltbewußtſeins unter das Gottesbewußtſein. Allein auf dieſer Unterordnung beruht die Frömmigkeit, die mithin um ſo reiner iſt, je vollſtändiger ſich die Unterordung vollzogen hat. Das Gegentheil der Frömmigkeit wird die Sünde ſein. Dieſe drückt diejenige Zuſtändlichkeit des Subjekts aus, in welcher deſſen Weltbewußtſein ſich gegen das

Gottesbewußtſein in Oppoſition geſetzt oder ſich wohl gar dies letztere unterworfen hat. Wenn ſich nun die Sünde nicht bloß als ein einmaliger, ſondern als ein wiederholter und öfter wiederholter Act vollzogen hat, ſo wird es in dem Subjekte dahin kommen können, daß in ihm das Gottesbewußtſein aus der Form actueller Wirklichkeit in die der bloßen Möglichkeit, des bloßen Anſichſeins herabſinkt. Dieſer Zuſtand wird natürlich den Höhepunkt der Sünde bezeichnen und derſelbe um ſo gefährlicher und furchtbarer ſein, je mehr er nicht etwa nur hier und da in einzelnen Individuen vorkommt, ſondern ſich der Individuen maſſenweiſe bemächtigt hat. Iſt es mit der Sünde dahin gekommen, daß ſie das ganze Menſchengeſchlecht ergriffen und zwar ſo ergriffen hat, daß in dieſem das Gottesbewußtſein die Kraft verloren, ſich das Weltbewußtſein zu unterwerfen, ſo iſt dann die Zeit gekommen, wo nur durch die hiſtoriſche Erſcheinung des Erlöſers die Menſchheit in den ihrem Weſen und ihrer Beſtimmung entſprechenden Entwickelungsgang zurückgeführt werden kann. Erlöſer aber vermag nur ein ſolches Subjekt zu ſein, in welchem eine abſolute und zwar abſolut ſtetige Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins geſetzt iſt. In welchem aber dieſe geſetzt iſt, der beſitzt damit in und mit derſelben auch die Macht, dieſe Kräftigkeit durch das Medium der Selbſtmittheilung und Selbſtoffenbarung auch in andern Subjekten anzuzünden und zu vermitteln. Nun iſt es Thatſache, daß Jeſus Chriſtus von Nazareth dieſe Kräftigkeit und Macht beſeſſen habe und damit ein von Gott geordneter Erlöſer der Menſchheit geworden ſei.

Wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen Frömmigkeit war, ſo iſt jetzt leicht zu ſagen, welches das eigenthümliche Weſen der chriſtlichen Frömmigkeit ſei. Chriſtliche Frömmigkeit kann offenbar nur dasjenige

ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſein, welches in Chriſtus als den Erlöſer dergeſtalt reflektirt iſt, daß es alle Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins nur von dieſem empfängt und nur dieſem jeden Sieg über das Weltbewußtſein zu danken hat. Dies chriſtlich beſtimmte ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl bildet nun nach Schleiermacher das Prinzip der Dogmatik, deren einzige Aufgabe die iſt, in dialektiſcher Begriffsbeſtimmtheit und nach ſtreng wiſſenſchaftlicher Methode alles das zur Entfaltung zu bringen, was an ſich oder potenziell in dieſem Prinzipe geſetzt iſt.

4. Aus unſerer Darſtellung der Grundzüge des Schleiermacherſchen Syſtems muß erhellen, daß unſer obiges Urtheil über dasſelbe ein richtiges war. Schleiermacher hat mit dem abſtrakt unitariſchen Pantheismus ganz und gar die Gottesidee gemein, aber er unterſcheidet ſich von demſelben auf das Beſtimmteſte darin, daß er der Welt eine andere, nämlich eine berechtigte Stellung zur Gottheit gegeben. Hierdurch iſt es ihm möglich geworden, Begriffe von höchſter Bedeutung, von welchen der vorige Standpunkt noch nichts wußte, zur Anerkennung zu bringen, die Begriffe der Religion, der Sünde und der Erlöſung. Gleichwohl aber müſſen wir den Schleiermacherſchen Standpunkt für einen unhaltbaren erklären und er iſt dies deswegen, weil er einen Dualismus zwiſchen Gott und Welt ſtatuirt, welcher weder dem Weſen Gottes, noch auch dem der Welt gemäß iſt. Eine Gottheit, welche nur die abſolut beſtimmungs- und unterſchiedsloſe Einheit iſt, iſt eben damit das grade Gegentheil von dem, was die charakteriſtiſche Weſensbeſtimmung der Welt ausmacht, nämlich das Gegentheil des mannigfaltig beſtimmten und unterſchiedenen Daſeins. Wie nun eine in dieſem Gegenſatze ſtehende Gottheit noch die Bedeutung des abſolut unbegrenzten und unendlichen Seins

haben könne, als welches ja von Schleiermacher die Gottheit mit voller Entſchiedenheit ſtets aufgefaßt wird, iſt völlig unbegreiflich. Allerdings wohl iſt die Schleiermacherſche Gottheit die Abſtraktion von allen Gegenſätzen, ein negatives Hinaus über dieſe; aber grade weil ſie nichts weiter, als dies, weil ſie nur dies iſt, gehört ſie eben damit ſelbſt dem Gegenſatze an. Und hiervon wird ſie nicht eher frei und kann ſie nicht eher frei werden, ehe nicht die weltlichen Beſtimmtheiten und Unterſchiede dynamiſch und prinzipiell in ihren eigenen Begriff mit aufgenommen ſind, ehe ſie ſich, mit anderen Worten, nicht als diejenige Einheit erweiſt, worin alle Beſtimmtheiten und Unterſchiede der Welt ihren letzten Grund haben und woraus ſie insgeſammt fortwährend hervorgehen. Wenn ſich einerſeits allein auf dieſe Weiſe die Gottesidee von ihrer innern Leerheit, Schranke und Endlichkeit frei macht, ſo kann andererſeits auch nur ſo und auf dieſem Wege der Weltbegriff zu ſeiner eigentlichen und wahren Bedeutung erhoben werden. Nach Schleiermacher iſt die Welt ein völlig außerhalb der Gottheit fallendes, rein nicht göttliches Sein; aber ſo entſpricht ſie ihrer Idee noch nicht, ſondern weſentlich erſt dann, wenn ſie, bei aller Verſchiedenheit von Gott, ſich immer zugleich als eine Offenbarung dieſes, d. h. als ein ſolches Sein bekundet, worin ſich Gott nach ſeinem Weſen offenbar gemacht hat. Erſt bei einer ſolchen Anſchauung von der Welt im Allgemeinen iſt es möglich, daß auch der Dualismus verſchwindet, in welchen Schleiermacher den menſchlichen Geiſt dadurch verſetzt hat, daß er in dieſem das Gottesbewußtſein und das Weltbewußtſein völlig auseinander fallen läßt. Schleiermacher weiß nur von einer Unterordnung des Weltbewußtſeins unter das Gottesbewußtſein, aber von keinem Hineintreten dieſes in jenes. Wie ſollte das Gottesbewußt-

ſein in das Weltbewußtſein, in das menſchliche Denken und Wollen eintreten können, da es in ſeinem Begriffe liegt, alle Beſtimmtheiten und Unterſchiede von ſich auszuſchließen. In das Denken und Wollen vermöchte es nur dann einzutreten, wenn es ſeiner Natur und Weſenheit nicht widerſpräche, ſich in beſtimmten Gedanken und Zwecken zur Wirklichkeit zu bringen. Aber grade dieſes widerſpricht nach Schleiermacher dem Gottesbewußtſein, daher es bei ihm eine nothwendige Conſequenz iſt, daß der Menſch, auch wenn er noch ſo fromm iſt, doch nach dem beſtimmten Inhalte ſeines Denkens und Wollens ein nicht göttliches Leben ſei und führe. Anders dagegen muß es mit dem Menſchen werden, ſobald das Moment der Beſtimmtheit und Unterſchiedenheit in die Gottesidee aufgenommen iſt. Denn nun wird es dem menſchlichen Denken und Wollen möglich ſein, ſich mit beſtimmten göttlichen Gedanken und Zwecken zu erfüllen und nun wird der Menſch, wenn auch in der Welt lebend, dennoch ein Leben in Gott und aus Gott führen können.

Indem es nun der dynamiſche Pantheismus iſt, welcher Gott und Welt in der angedeuteten Weiſe auffaßt, ſo wird er damit derjenige Standpunkt ſein, welcher die nächſte Wahrheit des abſtrakt-unitariſchen Pantheismus bildet.

## §. 6. Der dynamiſche und pſychiſche Pantheismus.

1. Wie die Phyſik häufig den Verſuch gemacht hat, eine Vielheit von Erſcheinungen aus einer dieſen zu Grunde liegenden Kraft, z. B. alle elektriſchen Erſcheinungen aus einer urſprünglichen elektriſchen und alle Wärmeerſcheinungen aus einer urſprünglichen Wärmekraft oder Wärmematerie

abzuleiten, grade ebenſo macht der dynamiſche Pantheismus den Verſuch, alle weltlichen Exiſtenzen als Erſcheinungen einer allgemeinen Weltkraft aufzufaſſen und ſie demgemäß aus dieſer heraus zu begreifen. Jeder Vielheit, ſo räſonnirt er, muß eine Einheit zu Grunde liegen, aus welcher letztlich jene hervorgegangen iſt; der unendlichen Vielheit der weltlichen Exiſtenzen mithin muß eine unendliche Einheit zu Grunde liegen, aus welcher jene hergefloſſen iſt; und dieſe Einheit, in richtiger und wahrer Weiſe aufgefaßt, kann nur die Bedeutung der Kraft, näher der unbegrenzt allgemeinen Kraft haben. — Da nun aber nur eine ſolche Einheit, welche in ſich ſelbſt beſtimmt und unterſchieden iſt, ſich in beſtimmten Aeußerungen und Erſcheinungen zu offenbaren vermag, ſo folgt von ſelbſt, daß die Kraft, welche allen weltlichen Erſcheinungen zu Grunde liegt und woraus dieſe letzlich hervorgehen, die Bedeutung einer unendlich in ſich ſelbſt beſtimmten und unterſchiedenen Einheit haben müſſe. Aber ſo gewiß jede Kraft dieſe Einheit iſt, ebenſo gewiß iſt es, daß alle in ihr liegenden Unterſchiede nur mögliche und noch keine wirklichen Unterſchiede ſind. Zu wirklichen Unterſchieden bringt es die Kraft erſt in ihren Aeußerungen d. h. in den Erſcheinungen, welche ſie aus ſich hervortreibt. Denn wirklich unterſchiedene Beſtimmtheiten ſind nur diejenigen, welchen weſentlich die Form des Außereinanders angehört; ein Außereinander aber gibt es noch nicht in der Kraft, deren Beſtimmtheiten und Unterſchiede vielmehr nur die Form des Ineinanders haben. — Es iſt alſo — um den Begriff der Kraft in einer Formel zu fixiren — jede Kraft in ſich ſelbſt Einheit und Vielheit zugleich; aber ſie iſt dieſe letztere nicht als eine reale und wirkliche; real und wirklich vielmehr iſt in ihr nur die Einheit. Oder: jede Kraft iſt eine Einheit des Allgemeinen und Beſondern, aber nicht

in Form des Beſondern, ſondern nur in Form der Allgemeinheit. Die allgemeine Weltkraft mithin iſt die Einheit des unbegrenzt Allgemeinen und der Totalität der Beſonderheit, aber nicht in Form der Beſonderheit, ſondern allein in Form der Allgemeinheit geſetzt.

2) Wenn wir hiermit eine abſtrakte Formel für die Gottesidee des dynamiſchen Pantheismus gewonnen haben, ſo wird unſere nächſte Aufgabe nur dahin gehen können, eine ebenſo beſtimmte Formel für den Weltbegriff zu finden. Auf dem Standpunkte des dynamiſchen Pantheismus iſt die Annahme einer Welt eine ſchlechthin nothwendige und nur das iſt die Frage, wie ſich dieſe an ſich nothwendige Welt zur Gottheit verhalte. Offenbar nun kann die Welt auf dem gegenwärtigen Standpunkte nur ein Inbegriff ſolcher Exiſtenzen ſein, welche insgeſammt die Bedeutung von Aeußerungen und Erſcheinungen haben. Alle Exiſtenzen ſind nur die Aeußerungen und Erſcheinungen der ihnen zu Grunde liegenden Kraft. Hiernach denn kann zwiſchen Gottheit und Welt, nach der Anſchauungsweiſe des dynamiſchen Pantheismus, keine Inhalts-, ſondern nur eine Formverſchiedenheit ſtattfinden. Wie auch ſollte die Welt von der Gottheit ihrem Inhalte nach verſchieden ſein können, da ſie nur ſolche Exiſtenzen umfaßt, welche insgeſammt die beſtimmten Aeußerungen und Erſcheinungen der Gottheit ſelbſt ſind! Was aus dieſer hervorgegangen iſt, kann doch wohl nur göttlich ſein. Nothwendig ſind daher auf dieſem Standpunkte Gott und Welt eine und dieſelbe Totalität. Dieſe Totalität, in Form der Einheit geſetzt, iſt Gott, ſie in Form realer Vielheit geſetzt, die Welt. — Aus dieſem formellen Unterſchiede laſſen ſich alle übrigen Unterſchiede, welche zwiſchen Gott und Welt ſonſt noch angegeben werden können, vollſtändig ableiten. Beſteht die Welt aus einer realen Vielheit,

ſo beſteht ſie damit aus dem Endlichen; denn begrenzt und endlich iſt jede Exiſtenz, welche, als eine unter vielen, andere neben und außer ſich hat. Die Welt kann daher auch hier definirt werden als der Inbegriff des Endlichen; nur muß man in dieſem Falle nicht vergeſſen, daß hier unter dem Endlichen nicht ein dem Unendlichen Entgegengeſetztes, ſondern vielmehr das in die Form der Endlichkeit eingetretene Unendliche ſelbſt zu verſtehen ſei. Denn wir haben hier nur ein aus dem Unendlichen hervorgegangenes, dies beſtimmt manifeſtirendes und in ſteter innerer Beziehung zu demſelben verbleibendes Endliche. — Wie nun alles Endliche, inſofern es nur dies iſt, ſich ſelbſt widerſpricht, ebenſo wird auch das in Rede ſtehende Endliche dem Widerſpruche nicht entgehen können. Wohl iſt jede weltliche Exiſtenz auf dieſem Standpunkte eine unmittelbare Selbſtäußerung und Erſcheinung der unendlichen Kraft oder des Abſoluten; aber weil ſie dies nur in einer Beſtimmtheit ausdrückt und verwirklicht, ſo iſt ſie damit dennoch zugleich der Widerſpruch, das Abſolute ebenſoſehr nicht zu ſein, als zu ſein. Dieſer Widerſpruch zieht ſich durch alle weltlichen Exiſtenzen hindurch, und eben durch ihn ſind alle endlich und der Vergänglichkeit preisgegeben. — Wie aber alle weltlichen Exiſtenzen, als Erſcheinungen des Abſoluten, aus dieſem hervorgegangen ſind, ebenſo wieder gehen ſie, wenn ſie vermöge ihres Widerſpruchs ſich ſelbſt aufheben, in dasſelbe zurück. Dieſer Rückgang in das Abſolute iſt ebenſo nothwendig begründet, als ihr Hervorgang aus demſelben. Hervorgehen aus dem Abſoluten müſſen ſie, weil dies Kraft iſt und eine Kraft ganz nothwendig ſich äußern, ſich in beſtimmten Erſcheinungen darſtellen muß. Zurückgehen aber müſſen ſie in das Abſolute, weil ſie insgeſammt beſtimmte und endliche Erſcheinungen ſind, als welche ſie nothwendig der Widerſpruch in und mit

ſich ſelbſt ſind. — Aber ſo gewiß die Welt in allen ihren einzelnen Exiſtenzen den Charakter der Endlichkeit an ſich trägt, ebenſo gewiß iſt es doch, daß ihr in ihrer Totalität nicht dieſer Charakter, ſondern vielmehr der der Unendlichkeit zukommen müſſe. Endlichkeit iſt ja nur da, wo Grenze und Schranke iſt; die Welt in ihrer Totalität dagegen iſt durch kein Anderes begrenzt. Und Endlichkeit iſt nur da, wo eine beſtimmte Darſtellung des Abſoluten iſt; die Welt in ihrer Totalität dagegen iſt keine beſtimmte, ſondern die vollſtändige und adäquate Darſtellung des Abſoluten.

3) Was nun ſpeciell die Lehre vom Menſchen betrifft, ſo ergibt ſich aus den Principien des dynamiſchen Pantheismus, daß, wie alles übrige weltliche Sein, ebenſo auch der Menſch nichts Anderes ſein könne, als eine beſtimmte Erſcheinung und Manifeſtation der allgemeinen göttlichen Kraft. Hiermit iſt der Menſch eine ſolche Exiſtenz, die mit derſelben Nothwendigkeit aus der Gottheit folgt, wie aus derſelben die natürlichen Dinge abfolgen. Schon hierin aber liegt, daß von einer Freiheit des Menſchen auf dieſem Standpunkte nicht die Rede ſein könne. Frei würde der Menſch dann ſein, wenn er die Möglichkeit in ſich enthielte, mit der Gottheit und ſeinem eigenen inneren Weſen ebenſoſehr in Gegenſatz und Widerſpruch, als in Harmonie und Einheit ſein zu können. Aber dieſe Möglichkeit kann ein ſolcher Standpunkt nicht zugeben, auf welchem der Menſch nur die Bedeutung, eine nothwendige Aeußerung der allgemeinen Kraft zu ſein, hat. Denn im Begriffe der Aeußerung liegt es, abſolut an ihre Kraft gebunden zu ſein, d. h. was ſie äußert, nicht aus ſich, ſondern einzig und allein aus der ihr zu Grunde liegenden Kraft zu haben. Eine Aeußerung, die da vermöchte, etwas in dieſer Kraft nicht Liegendes und davon Verſchiedenes in ſich zur

Erſcheinung zu bringen, würde eben damit aufgehört haben, die Aeußerung dieſer Kraft, und, da grade hierin ihr Begriff beſteht, aufgehört haben, in Uebereinſtimmung mit dieſem zu ſtehen. — Aber wenn nun dieſer Standpunkt dem Menſchen die Freiheit, d. h. diejenige Beſtimmtheit nehmen muß, in welcher am meiſten und am concreteſten der unendliche Vorzug des Menſchen vor den übrigen Geſchöpfen der Welt hervortritt, wird es dann überhaupt noch andere Beſtimmtheiten geben, durch deren Beſitz der Menſch hier ſeine ſpecifiſche Hoheit und Würde zu zeigen und zu bethätigen vermag? Wohl noch giebt es ſolche Beſtimmtheiten und unſer Standpunkt ſagt uns durch ſeine Geſchichte, daß dieſelben einerſeits die Religion und andererſeits die Sittlichkeit ſeien. — Der erſte Vorzug des Menſchen vor den übrigen weltlichen Geſchöpfen beſteht alſo darin, daß ſich derſelbe über die Vielheit, Beſtimmtheit und Begrenztheit der weltlichen Erſcheinungen zum Abſoluten zu erheben und mit dieſem in Einheit zu ſetzen vermag. Nichts Anderes ja als dies iſt es, was in dem Begriffe der Religion zu liegen ſcheint. Während alle übrigen Gegenſtände der Welt in den Grenzen ihres Seins gehalten und an ſie gebunden ſind, ſo iſt dagegen der Menſch allein fähig, ſich zum unbegrenzt Allgemeinen auszuweiten und eine lebendige Beziehung und Einheit mit dieſem einzugehen. — Aber wird nicht der Menſch durch dieſe Erhebung aufhören, das zu ſein, wozu ihn doch dieſer Standpunkt macht, aufhören, eine beſtimmte Aeußerung und Erſcheinung des Abſoluten zu ſein? Wird das noch ein Beſtimmtes und Begrenztes ſein und bleiben können, was die Fähigkeit und Energie beſitzt, ſich zum abſolut Allgemeinen und Unbegrenzten zu erheben? Muß nicht vielmehr durch dieſe Erhebung der Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und der Gottheit völlig verloren

gehen? — Der dynamiſche Pantheismus ſucht dieſem Widerſpruche dadurch zu entgehen, daß er in dem Menſchen zwiſchen der Form und dem Weſen unterſcheidet. Der Menſch iſt formell fähig, die Allgemeinheit des Abſoluten zu erreichen, aber materiell und ſeinem Weſen nach iſt und bleibt er dennoch nur ein beſtimmtes und begrenztes Sein. Oder: indem ſich der Menſch zum Abſoluten erhebt, gewinnt er hiermit wohl die formelle Allgemeinheit deſſelben, aber nicht ebenſo auch die Totalität aller derjenigen Beſtimmtheiten, welche in dieſer Allgemeinheit beſchloſſen liegen. Das Abſolute iſt ja Beides, Allgemeines und Beſonderes, und zwar kein beſtimmtes Beſonderes, ſondern die Totalität des Beſondern. Dieſe Totalität kann der Menſch nie erreichen, ſondern in Beziehung auf ſie iſt und bleibt er ein begrenztes Sein, ſo wahr es immer ſein mag, daß er derſelben in ſeiner Entwicklung näher und immer näher kommt.

Nicht ohne Intereſſe dürfte es hier ſein, auf den großen Unterſchied hinzuweiſen, welcher, was den religiöſen Standpunkt anbetrifft, zwiſchen dem dynamiſchen und dem ontologiſchen Pantheismus Statt findet. Der ontologiſche Pantheismus mußte ein Gedachtwerden des Abſoluten in Abrede ſtellen, weil ſein Abſolutes alle Beſtimmtheiten von ſich ausſchließt, es aber, ſowie es Gegenſtand des Denkens wird, grade hiermit in die Unterſchiedenheit und Beſtimmtheit verſetzt wird. Ganz anders dagegen wird es ſich mit dem Abſoluten des dynamiſchen Pantheismus verhalten. Dies muß deswegen gedacht werden können, weil es in ſich ſelbſt unendlich beſtimmt und unterſchieden iſt, grade aber die Beſtimmtheiten und Unterſchiede es ſind, die den Inhalt und die beſtimmte Gegenſtändlichkeit des Denkens bilden. Freilich aber wird dies Denken nur ein relatives ſein können, da, wie eben erkannt, es nur eine relative und

nicht die abſolute Sphäre der Beſtimmtheiten iſt, deren ſich das menſchliche Bewußtſein zu bemächtigen im Stande iſt.

Aber nicht nur die Religion, ſondern auch die Sittlichkeit ſoll zum ſpecifiſchen Vorzuge des Menſchen vor den übrigen weltlichen Gegenſtänden gehören. Sittlich iſt der Menſch, wiefern er die Beſtimmtheiten ſeines Weſens, d. h. der Vernunft, zum Inhalte ſeines Wollens macht und dieſelben dann weiter als Handlung und That verwirklicht. Da nun auf dieſem Standpunkte das Weſen des Menſchen nichts Anderes als eine beſtimmte Aeußerung und Erſcheinung des Abſoluten iſt, ſo wird damit alles ſittliche Handeln zugleich weſentlich ein Handeln aus der Gottheit ſein, alſo die Sittlichkeit die innigſte Beziehung zur Religion, nämlich diejenige Beziehung haben müſſen, wonach ſie nichts Anderes als deren mittelſt des Willens und der That vollzogene äußere Realiſirung iſt. Offenbar nun haben wir in dieſem Begriffe der Sittlichkeit ein neues, weſentliches Moment, wodurch ſich der dynamiſche Pantheismus auf das Beſtimmteſte von dem ontologiſchen unterſcheidet. Dieſer weiß entweder, nämlich in derjenigen Form, in welcher er dem einzelnen menſchlichen Subjekte alle und jede Selbſtändigkeit der Gottheit gegenüber abſpricht, noch gar nichts von Sittlichkeit, die ja dieſer Selbſtändigkeit durchaus nicht entbehren kann, oder aber, inwiefern er, unter Zugeſtändniß einer relativen Selbſtändigkeit des Menſchen, davon weiß, (wie uns ein ſolches Wiſſen in dem ontologiſchen Pantheismus Schleiermachers entgegentritt,) ſo kann wenigſtens die Sittlichkeit, mit der er es zu thun hat, nie und nimmermehr die Bedeutung eines Handelns aus der Gottheit haben. Die Gottheit des ontologiſchen Pantheismus ſchließt ja alle Beſtimmtheiten von ſich aus und kann daher nie, in Form beſtimmter Zwecke, der Inhalt des menſchlichen Wollens und

Handelns werden. Also: so nothwendig in dem Systeme des ontologischen Pantheismus Religion und Sittlichkeit noch völlig auseinander fallen müssen, ebenso nothwendig gehören beide in dem des dynamischen Pantheismus innerlich und ihrem Wesen nach zusammen.

Wenn wir nun hiermit auf die höhere Bedeutung des jetzigen Begriffs der Sittlichkeit gegen den früheren hingewiesen haben, so wollen wir doch auch hier schon den wesentlichen Mangel nicht verschweigen, der auch diesem Begriffe noch ganz unzweifelhaft anklebt. Wie gezeigt, muß der dynamische Pantheismus die Freiheit des Menschen in Abrede stellen. Aber wo keine Freiheit ist, eben da kann auch die Sittlichkeit noch nicht wahrhaft und vollständig ihrem Begriffe entsprechen. Eine Sittlichkeit, die die Freiheit nicht zu ihrer Voraussetzung hat, sinkt von selbst in die Categorie bloßer Naturnothwendigkeit herab; eine völlig naturnothwendige Sittlichkeit aber ist nichts Anderes, als ein in Widerspruch mit sich selbst stehender Begriff. Eine solche Sittlichkeit schließt ja alles Verdienst des Menschen aus und hebt hiermit den Vorzug wieder auf, den der Mensch durch die sittliche Bestimmtheit vor den übrigen Weltwesen haben soll. Denn zu einem Verdienste kann die Sittlichkeit erst auf einem solchen Standpunkte werden, welchem gemäß es dem Menschen möglich ist, sich auch anders bestimmen zu können, als die Bestimmtheit ist, welche er sich in dem sittlichen Wollen und Handeln gegeben hat.

Da im weiteren Sinne zur Lehre des Menschen auch die Frage gehört, wie es sich mit der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes verhalte, so ist uns jetzt noch die Beantwortung der Frage übrig, was der dynamische Pantheismus über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes lehren werde. Nothwendig wird derselbe, wenn er seinen Prin-

cipien getreu bleibt und deren Conſequenz nicht ſcheut, das Dogma von einer perſönlichen Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes verwerfen müſſen. Näher aber wird er dies nicht nur dann verwerfen müſſen, wenn er ſeinen Ausgangspunkt vom Begriffe des Menſchen, ſondern auch dann, wenn er denſelben von der Weſensbeſtimmung Gottes genommen hat.

a) Der Menſch iſt auf dieſem Standpunkte nichts Anderes, als eine beſtimmte Aeußerung und Erſcheinung des Abſoluten. In dieſem Begriffe liegt es ohne Weiteres, daß der Menſch ebenſoſehr ein Nichtſein als ein Sein des Abſoluten, mithin ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt, und zwar ganz derſelbe Widerſpruch ſei, der auch in allem natürlichen Sein geſetzt und enthalten iſt. Vermöge dieſes Widerſpruchs geht der einzelne Menſch ebenſo, wie jeder natürliche Gegenſtand zu Grunde, d. h. zuletzt wieder in denſelben Grund, nämlich in das Abſolute, zurück, aus dem er hervorgegangen iſt.

b) Noch mehr aber iſt es der Begriff des Abſoluten, welcher den dynamiſchen Pantheismus nöthigt, die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes zu verneinen und aufzugeben. Das Abſolute iſt hier, wie wir geſehen, als die unbegrenzt allgemeine Weltkraft aufgefaßt. In dieſer Begriffsbeſtimmung ſcheint es ohne Weiteres zu liegen, daß das Abſolute die Form des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit völlig von ſich ausſchließen müſſe. Nämlich aus dem Grunde, weil dieſe Form, wie früher erwähnt, eine Begrenztheit und Endlichkeit ausdrückt und alſo durch ſie das Weſen des Abſoluten in ſein eigenes Gegentheil verwandelt werden würde. Aber iſt nun die Form des Selbſtbewußtſeins in der Gottheit negirt und gehört dieſelbe ganz und gar nur der endlichen Seinsſphäre an, ſo wird ſie dann dem Schickſal, zuletzt auch außerhalb der Gottheit negirt zu werden, nicht

entgehen können, da auf Ewigkeit, d. h. hier auf ewige Dauer nur das Anſprüche hat, was ſeinem innerſten Weſen nach von göttlicher Beſchaffenheit iſt.

4) Nachdem wir in dem Bisherigen den dynamiſchen Pantheismus nach ſeinen weſentlichen Grundzügen kennen gelernt haben, werden wir uns jetzt der Beantwortung der Frage zuzuwenden haben, ob bei dieſem Standpunkte, als bei einem letzten und höchſten, ſtehen geblieben, oder aber, ob auch über ihn wieder zu einem höheren und wahreren fortgegangen werden müſſe. Da derſelbe ganz und gar durch die beſtimmte Idee des Abſoluten, die ſeinen Ausgangspunkt bildet, gefordert und begründet iſt, ſo wird es vor Allem dieſe Idee ſein, welche wir einer näheren Beurtheilung werden unterwerfen müſſen. Wenn wir nun auch gerne anerkennen, daß das Abſolute des gegenwärtigen Standpunktes durch das Moment der Beſtimmtheit und der Beſonderheit, was es in ſich enthält, ein concretes und lebendiges und ſicherlich ein unendlich höheres und wahreres ſei, als das Abſolute des ontologiſchen Pantheismus, ſo müſſen wir doch gleichwohl der Anſicht ſein, daß auch es noch entwicklungsbedürftig und entwicklungsfähig, alſo ein ſolches ſei, was, wie es jetzt iſt, der Idee des Abſoluten noch nicht völlig entſpricht. Es entſpricht aber dieſer Idee in keinem der beiden Momente, deren Einheit es iſt, nämlich weder in dem Momente der Beſonderheit, noch auch in dem der Allgemeinheit.

a) Was zunächſt das Moment der Beſonderheit betrifft, ſo iſt dieſe der Idee des Abſoluten darin inconform, daß ſie, neben dem Charakter der Idealität, auch noch den der Materialität in ſich enthält. Dieſe aber enthält ſie und muß ſie deswegen in ſich enthalten, weil hier die weltlichen Dinge in ihrer Totalität, zu welcher ja nothwendig

auch ihre materielle Subſtanz gehört, direkte Selbſtäußerungen und Erſcheinungen des Abſoluten ſind. Dieſe Aeußerungen und Erſcheinungen können ſie nur deswegen ſein, weil ſie in dem Abſoluten, und zwar näher in deſſen Beſonderheit, vorgebildet, in dieſer vor ihrer weltlichen Beſtimmtheit keimartig enthalten geweſen ſind. Wenn es nun aber grade die materielle Subſtanz iſt, wodurch und worin die weltlichen Dinge den Charakter der Vergänglichkeit und Nichtigkeit an ſich tragen, ſo folgt von ſelbſt, daß dieſer Charakter, in potenzieller Weiſe, auch dem Abſoluten zukommen müſſe, was doch offenbar der Idee des Abſoluten gänzlich widerſpricht. Faſſen wir hingegen die Idee der Gottheit ſo auf, daß aus derſelben die dynamiſche Materie der Dinge völlig ausgeſchieden iſt, ſo wird die Gottheit auch jetzt noch die Bedeutung der allgemeinen Kraft, aber nur einer ſolchen Kraft haben können, welche ſich an einem gegebenen Andern, nämlich an der von ihr vorausgeſetzten Materie, bethätigt. Im Verhältniſſe zu dieſer, die das paſſive Subſtrat bildet, wird ſie nun als das active Princip erſcheinen und ihre Activität weſentlich darin beſtehen, daß ſie die Materie, die, in bloßer Beziehung auf ſich gedacht, ein geſtalt- und beſtimmungsloſes Sein iſt, zu einer in ſich ſelbſt geſtalteten und beſtimmten macht. Durch dieſen Geſtaltungsproceß erſt wird das entſtehen, was wir Welt nennen, die ja nicht ſowohl ein Inbegriff der materiellen Dinge als materieller, als vielmehr der abſolute Inbegriff der in ſich ſelbſt geſtalteten und qualitativ beſtimmten Materie iſt.

b) Wenn ſonach in der gegenwärtigen Gottesidee das Moment der Beſonderheit dem Weſen des Abſoluten deswegen nicht entſpricht, weil darin ein Zuviel, nämlich auch die materielle Beſonderheit, geſetzt iſt, ſo entſpricht da-

gegen, umgekehrt, das Moment der Allgemeinheit demſelben deswegen nicht, weil darin ein Zuwenig geſetzt iſt. Die Gottheit des dynamiſchen Pantheismus ſoll, wie wir oben erkannt haben, die Einheit des Allgemeinen und des Beſondern in Form des Allgemeinen und dagegen die Welt dieſelbe Einheit in Form des Beſondern ſein. Was aber gehört dazu, damit die Gottheit dieſem Begriffe entſpreche? Doch ganz nothwendig dies, daß dieſelbe die Form der Beziehung auf ſich ſelbſt habe. Denn nur dasjenige Allgemeine, was ſich auf ſich ſelbſt bezieht, iſt als Allgemeines oder in Form des Allgemeinen geſetzt, wogegen ein Allgemeines, was ſich nicht auf ſich ſelbſt bezieht, nur ein potenzielles Allgemeines, d. h. ein ſolches Sein iſt, was eben die Welt iſt, in deren Begriffe ja die Beſonderheit das Wirkliche und die Allgemeinheit das nur Potenzielle ausmacht. Liegt es nun aber im Begriffe der Kraft ſo ohne Weiteres, daß ſie eine ſich auf ſich ſelbſt beziehende iſt? Mit nichten, da es ja in der Wirklichkeit Kräfte genug giebt, die der Beziehung auf ſich ſelbſt entbehren. Offenbar daher wird nur diejenige Kraft eine ſich auf ſich ſelbſt beziehende ſein können, die die Bedeutung eines ſeeliſchen Seins hat, da unter allem uns bekannten Sein es nur die Seele iſt, die einer Beziehung auf ſich ſelbſt fähig iſt. Setzen wir nun das Abſolute, welches bisher die unbegrenzt allgemeine Kraft war, als eine ebenſo unbegrenzt allgemeine Seele, die ſich an der Totalität der Materie bethätigt und hierdurch dieſe ſich als ihren Organismus anbildet und ſchafft, ſo gelangen wir damit von dem dynamiſchen zu dem pſychiſchen Pantheismus, welcher uns lehrt, daß die Gottheit nothwendig als allgemeine Weltſeele zu denken ſei.

5) Der Begriff der Weltſeele wird uns in ſeiner vollen Beſtimmtheit ſogleich dann entgegentreten, wenn wir ihn als

die Mitte von zwei Extremen auffaſſen. Dieſe ſind einerſeits der Begriff der allgemeinen Weltkraft, welche das Princip des dynamiſchen Pantheismus bildet, und andererſeits der Begriff des Weltgeiſtes, welcher, eigentlich und richtig erfaßt, das Princip einer beſtimmten Geſtalt des Theismus bildet. In welchem Verhältniſſe nun die Weltſeele zur allgemeinen Weltkraft ſtehe, haben wir ſoeben geſehen; welches dagegen ihr Verhältniß zum Weltgeiſte ſei, wird ſich leicht ergeben, wenn wir uns des Unterſchiedes bewußt werden, den nicht nur die Pſychologie der Gegenwart, ſondern auch ſchon der gewöhnliche Sprachgebrauch zwiſchen Seele und Geiſt machen. Offenbar eignet in der Welt eine Seele nicht nur den Menſchen, ſondern auch den Thieren, die ſich durch ſie von den Pflanzen abgrenzen, während dagegen der Menſch ſich von den übrigen Weltweſen durch ſein Geiſtſein unterſcheidet. Einen Geiſt werden wir daher nur dasjenige Lebensprincip nennen können, dem die Form des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins weſentlich iſt, unter Seele dagegen ein ſolches Lebensprincip zu verſtehen haben, was nur in unmittelbarer Weiſe, nur in der Form des Gefühls, und nicht in der eines objektivirenden Denkens, ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Mit dieſem Unterſchiede hängt dann der weitere Unterſchied zuſammen, daß die Seele das in der Leiblichkeit verwirklichte, der Geiſt hingegen das ſich von der Leiblichkeit unterſcheidende und rein in ſich ſeiende Lebensprincip iſt. — Hiernach wird unter der Weltſeele diejenige abſolute Einheit zu denken ſein, welche in der Totalität der weltlichen Gegenſtände ſo ihre Wirklichkeit hat, daß ſie ſich darin in unmittelbarer Weiſe auf ſich ſelbſt bezieht, wohingegen unter dem Weltgeiſte diejenige abſolute Einheit zu denken ſein wird, welche, von der

Totalität der Weltkörper ſich unterſcheidend, eine ſchlechthin in ſich reflectirte und ihrer ſelbſt bewußte iſt.

Da ſich nun, dieſem Unterſchiede gemäß, die Weltſeele zu der Totalität der Weltkörper grade ebenſo verhält, wie ſich in dem animaliſchen Organismus die Seele zu dem Leibe verhält, ſo wird ſich uns die weſentliche Eigenthümlichkeit des pſychiſchen Pantheismus am Einfachſten und Leichteſten dann ergeben, wenn wir dies letztere Verhältniß einer näheren Betrachtung unterworfen und dann deren Reſultate auf ihn übertragen haben werden.

a) Das Erſte und Nächſte, was ſich von dieſem Verhältniſſe ausſagen läßt, dürfte das ſein, daß ſich Seele und Leib wie Einheit und Vielheit von einander unterſcheiden. Aber dieſer Unterſchied iſt nur ein relativer, da in der Einheit der Seele auch das Moment der Vielheit, und in der Vielheit des Leibes auch das Moment der Einheit mitgeſetzt iſt. Die Seele iſt nämlich diejenige Einheit, welche ſelbſt in die Vielheit der leiblichen Organe eingeht, aber zugleich auch wieder dieſe Vielheit in ſich zurücknimmt oder in derſelben ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Und der Leib iſt (im Unterſchiede vom Cadaver) diejenige Vielheit, welche, als ein Inbegriff lebendiger Organe, durchaus und weſentlich ein durch die Seele vermitteltes, harmoniſches Zuſammenwirken, d. h. zugleich Einheit ausdrückt.

b) Wie als Einheit und Vielheit, ebenſo laſſen ſich Seele und Leib als Allgemeines und Beſonderes gegenüberſtellen. Ein Allgemeines nämlich iſt die Seele deswegen, weil ſie die ganze Vielheit der leiblichen Glieder umfaßt und dieſe allgegenwärtig durchzieht, und ein Beſonderes der Leib deswegen, weil er aus lauter beſonderen Organen beſteht und in dieſen ſeine Wirklichkeit hat. Aber auch hier wieder iſt die Allgemeinheit nicht ohne die Beſonderheit und dieſe

nicht ohne jene gesetzt. Denn die Seele ist das in die einzelnen Organe sich hineinbesondernde und darin sich auf sich selbst beziehende Allgemeine, umgekehrt hingegen der Leib ein Inbegriff desjenigen Besondern, in welchem die sich besondernde allgemeine Macht der Seele durchaus und wesentlich mitgesetzt ist.

c) In dem Gesagten liegt schon, daß die Seele keine starre und bewegungslose, sondern vielmehr eine sich selbst bewegende Einheit und Allgemeinheit sei. Das Charakteristische dieser Bewegung besteht aber darin, daß sie eine in sich selbst zurückkehrende ist. Dies nämlich ist sie deswegen, weil die Seele sich stets so in die leibliche Vielheit und Besonderheit ausbreitet, daß sie daraus sich unausgesetzt wieder in ihre Einheit zurücknimmt. Als diese in sich zurückkehrende Bewegung nun können wir die Seele nur als Selbstzweck auffassen, in dessen Begriffe es liegt, sich selbst in einem Anderen, als in seinem Materiale, auszuführen und sich in demselben auf sich selbst zu beziehen. Das Material aber, in welches sich die Seele einführt und worin sie sich selbst bezweckt, ist die Vielheit der leiblichen Organe oder der leibliche Organismus. Dieser bildet den Boden, in welchem sie sich als objektive Idee zur Erscheinung bringt und worin sie sich die ihrem Wesen gemäße Wirklichkeit giebt.

Hiernach werden wir auch die Weltseele in ihrem Verhältnisse zur Totalität der Weltkörper unter den Gesichtspunkten der Einheit, der Allgemeinheit und des Selbstzweckes aufzufassen haben. Sie wird diejenige unbegrenzte Einheit sein, welche die zahllose Vielheit der Weltkörper durchzieht und diese zu einem in sich geschlossenen Organismus, worin ein Glied das andere bedingt und trägt, verbindet. Und sie wird das schrankenlose Allgemeine sein,

was in der Totalität der Weltkörper, als in den Gliedern seines Leibes, sich selbst besondert, aber in dieser Selbstbesonderung nicht verloren geht, sondern darin sich unausgesetzt auf sich selbst bezieht. Und sie wird endlich der universelle Zweck sein, welcher sich in das unendlich vielfache weltliche Dasein, als in seine ihm entsprechende Wirklichkeit, einführt und darin sich, dasselbe allseitig durchdringend und erfüllend, die Beziehung auf sich selbst giebt.

Nach dieser Darstellung werden wir auf's Neue behaupten müssen, daß der psychische Pantheismus eine höhere Form der Wahrheit sei, als der dynamische, deswegen eine höhere, weil er einerseits das Absolute von aller Materialität, auch von der keimartigen, völlig befreiet und dasselbe andrerseits als rückkehrende Zweckbewegung in sich und als wirkliche Beziehung auf sich selbst erfaßt und begriffen hat. Gleichwohl aber können wir auch dieser Gestalt des Pantheismus noch nicht die absolute Wahrheit zuschreiben, da auch sie noch solche Seiten und Mängel in sich enthält, mit welchen der Charakter der Absolutheit völlig unverträglich ist.

aa) Wenn das Absolute als Weltseele und die Welt in ihrer Aeußerlichkeit als deren Leib aufgefaßt wird, so muß sogleich einleuchten, daß die in dieser Weise bestimmte Gottheit unmöglich Grund und Princip der Welt sein könne. Niemals ja verhalten sich Seele und Leib so zu einander, daß jene als der schöpferische Grund von der Totalität dieses und dieser als ein absolut aus jenem Grunde hervorgegangenes Sein angesehen werden könnte; sondern mit beiden hat es die Bewandniß, daß sie, so innig sie sich auch auf einander beziehen, doch für einander *vorausgesetzte* und *gegebene* sind. Aber wenn sie nun dies sind, werden wir dann nicht sagen müssen, daß eine als Weltseele gedachte Gottheit nothwendig die Bedeutung eines *begrenzten*

Seins haben müſſe? Oder ſollen wir das kein Begrenztes nennen, was ein Anderes außer ſich hat, von welchem es nicht der hervorbringende Grund iſt? — Iſt nun aber die Seele nicht dieſer Grund, alſo auch nicht der Grund von der Harmonie, die zwiſchen ihm und dem Leibe beſteht, werden wir da nicht genöthigt ſein, ein Princip außer der Seele und dem Leibe anzunehmen, aus deſſen Schöpferkraft ſowohl das Daſein als auch die Harmonie beider hervorgegangen iſt? Dieſe Nöthigung iſt gewiß vorhanden und zugleich für uns die weitere Nöthigung geſetzt, dies ſchöpferiſche Princip als ein denkendes und ſeiner ſelbſt bewußtes aufzufaſſen. Denn offenbar ja muß das Weſen ein denkendes ſein, welches eine ſolche Harmonie, wie ſie zwiſchen Seele und Leib beſteht, dieſe innere Zweckbeziehung zwiſchen beiden, hervorzubringen vermag. Setzen wir nun aber das Abſolute als die in ſich ſeiende und den ſchöpferiſchen Grund von Geiſt und Natur bildende Intelligenz, ſo ſind wir damit zu einer ſolchen Idee vom Abſoluten gelangt, durch die wir uns nicht nur über den pſychiſchen Pantheismus, ſondern auch über den Pantheismus überhaupt erhoben haben.

bb) Zu dem Reſultate, zu welchem wir hiermit gelangt ſind, werden wir noch durch einen anderen, weſentlichen Mangel des pſychiſchen Pantheismus hingeführt werden. Allerdings wohl iſt das Abſolute dieſes Pantheismus, was es ſein ſoll, eine ſich auf ſich ſelbſt beziehende Einheit. Aber dieſe Selbſtbeziehung iſt nur eine unmittelbare, oder was daſſelbe iſt, nur eine in Form des Gefühls ſich ſelbſt vollziehende. Denn eine andere Selbſtbeziehung als dieſe giebt es überhaupt nicht für die Seele, die ſich als ſolche nur in der Vielheit der leiblichen Glieder und damit nur in Form des Selbſtgefühls auf ſich ſelbſt bezieht. Eine ſolche unmittelbare Selbſtbeziehung entſpricht nun aber durchaus nicht dem

Weſen und Begriffe des Abſoluten. Da das Abſolute die Einheit des Allgemeinen und Beſondern in Form des Allgemeinen iſt, ſo kann die ſeinem Weſen entſprechende Selbſtbeziehung nur diejenige ſein, in welcher ſich daſſelbe nach ſeiner Allgemeinheit auf ſich ſelbſt bezieht. Aber grade dieſe Selbſtbeziehung liegt nicht in dem Begriffe des Selbſtgefühls ausgedrückt, das vielmehr (da die Seele nur in der Vielheit der leiblichen Glieder zum Selbſtgefühle gelangt) einen unmittelbaren Zuſammenſchluß des Allgemeinen (der Seele) und des Beſonderen (der Glieder) bezeichnet. Soll ſich hingegen das Allgemeine auf ſich als Allgemeines beziehen, ſo kann dies nur durch die Form und Function des Denkens geſchehen. Denn allein durch das Denken reißt ſich das Allgemeine von dem materiellen (leiblichen) Beſondern los und wird es ſich ſelbſt, grade als dieſe Abſtraction, dadurch gegenſtändlich, daß es ſich ſich ſelbſt gegenüberſetzt und ſich in der gegenübergeſetzten Seite auf ſich ſelbſt bezieht. Aber ſo gewiß nun das Denken die Function iſt, worin allein ſich das Allgemeine als Allgemeines auf ſich ſelbſt bezieht, eben ſo gewiß iſt es zugleich die Function, worin ſich auch das Beſondere in wahrſter Weiſe auf ſich ſelbſt bezieht. Dies nämlich bezieht ſich wahrhaft erſt dann auf ſich, wenn es ſich nach ſeinem Unterſchiede von anderem Beſondern gegenſtändlich geworden iſt. Aber in dieſem Unterſchiede von Anderem kann es ſich nur im unterſcheidenden Denken gegenſtändlich werden. — Setzen wir nun das Abſolute als das unbegrenzt allgemeine Sein, welches ſich auf ſich ſelbſt und auf die Totalität ſeiner Weſensbeſtimmtheiten denkend oder in Form der Selbſtgegenſtändlichkeit bezieht, ſo ſind wir damit auf's Neue wieder zu einer ſolchen Gottesidee gekommen, worin nicht nur die Grenzen

des pſychiſchen Pantheismus, ſondern auch die des Pantheismus überhaupt überſchritten ſind.

6) Ehe ſich unſere Betrachtung einem anderen und höheren Standpunkte zuwendet, iſt uns zuletzt noch übrig, in aller Kürze einen Blick auf die Geſchichte des dynamiſchen und pſychiſchen Pantheismus hinzuwerfen. Der dynamiſche Pantheismus iſt zu ganz verſchiedenen Zeiten aufgetreten; ſchon das Alterthum kennt ihn, aber auch am Ende des Mittelalters und ſogar noch in der neueren Zeit hat er ſich zur Geltung zu bringen gewußt. Im Alterthume war es die ſtoiſche Philoſophie, die ihn zur Ausbildung brachte; im Anfang des 16. Jahrhunderts ſehen wir ihn von mehreren Naturphiloſophen vertreten, unter denen die hervorragendſte Stelle Giordano Bruno einnimmt; und in neuerer Zeit iſt er ganz beſonders von Schleiermacher in ſeinen Reden über Religion repräſentirt worden.

a) Was zuerſt die ſtoiſche Philoſophie betrifft, ſo begegnen wir in ihr ſchon einer eben ſo conſequenten als vollſtändigen Ausbildung des dynamiſchen Pantheismus. Gott und Welt werden hier nach ihrem Verhältniſſe zu einander ganz ſo aufgefaßt, wie wir dies Verhältniß, im Sinne des dynamiſchen Pantheismus, entwickelt haben. Gott nämlich iſt die allen weltlichen Erſcheinungen zu Grunde liegende unbegrenzt allgemeine Kraft und die Welt der abſolute Inbegriff des Wirklichen, was aus dieſer Kraft, als ihre weſentliche Aeußerung und Erſcheinung, hervorgegangen iſt. Auch hier alſo ſind Gott und Welt derſelbe Inhalt und nur formell von einander unterſchieden: Gott iſt der identiſche Inhalt in Form der Einheit und Allgemeinheit, die Welt derſelbe Inhalt in Form der Vielheit und Mannigfaltigkeit geſetzt. Auch hier ferner iſt das Geſetz, nach welchem alles weltliche Daſein aus dem Abſoluten hervorgeht, nur das

Geſetz unabänderlicher Nothwendigkeit, daher conſequent auch hier die Freiheit des Menſchen in Abrede geſtellt und für alles menſchliche Denken und Wollen ein abſoluter Determinismus gelehrt wird. Dieſem gemäß wird ſogar jede Facticität des Böſen als eine nothwendige Erſcheinung aufgefaßt und daſſelbe dadurch gerechtfertigt, daß einerſeits das Gute ſeiner, als ſeines Gegenſatzes, bedürfe, andrerſeits aber daſſelbe, der göttlichen Weltordnung gemäß, dem Guten diene und zum Guten hinüberführe. Dabei jedoch verhält ſich der Stoicismus in keiner Weiſe verneinend gegen Religion und und Sittlichkeit, ſondern fordert vielmehr beide auf das Beſtimmteſte. Wenn das Subjekt, als religiöſes, ſich über alles weltlich Einzelne zum abſolut Allgemeinen, als zu deſſen Grunde, erhebt, ſo beſtimmt es dagegen, als ſittliches, ſich aus dieſem Grunde heraus und verwirklicht es als ſolches in ſeinem Wollen und Handeln die Zwecke, welche aus dieſer Selbſtbeſtimmung hervorgegangen ſind.

Schon aus dieſen Anführungen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß der Stoicismus in der That eine conſequente Ausbildung des dynamiſchen Pantheismus genannt werden könne. Er iſt aber eine conſequente Ausbildung desſelben nicht nur in dem Sinne geweſen, daß er alle die Folgerungen gezogen, welche ſich mit Nothwendigkeit aus dem abſoluten Principe dieſes Standpunktes ergeben, ſondern auch in dem Sinne, daß er ſelbſt die Conſequenzen aufgeſtellt, zu denen, nach dem Geſetze innerer Selbſtentwickelung, dies Princip von ſelbſt hinüberführt.

Iſt das Abſolute diejenige allen weltlichen Erſcheinungen zu Grunde liegende Kraft, aus welcher dieſe in ihrer Totalität hervorgehen, ſo folgt dann von ſelbſt, daß, da zur Totalität der Erſcheinungen auch das materielle Sein gehört, es auch dies dynamiſch in ſich faſſen müſſe. Wiewohl nun

auf dem Boden der ſtoiſchen Philoſophie von einer Seite her allerdings auch die dynamiſche Immanenz der Materie in der Gottheit behauptet und gelehrt wird, ſo tritt uns dagegen von einer anderen Seite her, offenbar in dem Gefühle, daß alle Materie ein Nichtiges ſei und daß alle Nichtigkeit von der Gottheit ausgeſchloſſen werden müſſe, der Verſuch entgegen, die Gottheit als die reine abſolute Kraft d. h. als diejenige Kraft aufzufaſſen, welche nur Form iſt und die, weit entfernt die Materie ſelbſt in ſich zu ſchließen, ſich vielmehr nur an dieſer, als einer vorausgeſetzten und vorgefundenen, formirend und geſtaltend bethätigt. Ja der Stoicismus geht noch weiter; nicht nur daß er die Materialität aus der Gottheit zu entfernen ſucht, iſt er zugleich weiter beſtrebt, die Gottheit als ein in ſich ſelbſt zurückkehrendes und ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Sein aufzufaſſen. Er beſtimmt nämlich die Gottheit auch als allgemeine Weltſeele und giebt der äußeren Welt die Stellung, den Leib für dieſe Seele zu bilden. Ja er bleibt auch hierbei noch nicht ſtehen. Er ſieht ſich zuletzt ſogar dahin getrieben, die Gottheit als Intelligenz aufzufaſſen, da er ſich nur aus einer ſolchen heraus die Harmonie, die Schönheit und die unendlich vielen Zweckbeziehungen zu erklären weiß, die allſeitig in dem Daſein der Welt, dem Produkte der Gottheit, verwirklicht ſind. — So denn iſt uns der Stoicismus ein Beiſpiel, nicht nur von dem dynamiſchen, ſondern auch von dem pſychiſchen Pantheismus, und zwar von dieſem letzteren bis auf den Punkt hin, wo derſelbe über ſich ſelbſt hinaus auf das theiſtiſche Princip, als auf ſeine höhere Wahrheit, hinweiſt.

Wenn wir ſo eben auf das Beſtreben des Stocismus hingewieſen haben, die Materie aus der Gottheit zu entfernen, ſo ſei hier bemerkt, daß wir ſehr wohl wiſſen, wie

derſelbe, ſich anſchließend an Heraklit, die Gottheit zugleich noch als eine materielle Subſtanz, nämlich als Feuerſubſtanz oder als warmen Hauch, auffaßt. Aber dieſe Subſtanz der Gottheit hat für den Stoicismus ſelbſt durchaus nicht die Bedeutung, dem materiellen Sein als ſolchem anzugehören, er ſelbſt vielmehr unterſcheidet die feurige Subſtanz der Gottheit auf das Beſtimmteſte von dem irdiſchen Feuer und bezeichnet jene, offenbar um ihren übernatürlichen Charakter anzudeuten, als eine durchaus ätheriſche.

b) Gegen Ende des Mittelalters ſind es, wie erwähnt, mehrere Naturphiloſophen geweſen, von welchen der dynamiſche Pantheismus ſyſtematiſch ausgebildet worden. Zu dieſen Naturphiloſophen gehören Männer, wie Cardanus, Nicolaus v. Cuſa, Campanella, Vanini, der bedeutendſte aber von ihnen iſt unbeſtritten Giordano Bruno. Der philoſophiſche Standpunkt dieſes Mannes iſt in neuerer Zeit ganz verſchieden beſtimmt worden. Während von einer Seite her, z. B. von Jacobi, behauptet iſt, daß die Grundzüge des Syſtems des Bruno völlig mit denen des Spinozismus übereinſtimmten, wird von einer anderen Seite her, z. B. von Ritter in ſeiner Geſchichte der Philoſophie, der Verſuch gemacht, ihn unter die Theiſten zu ſubſumiren. Wir müſſen der Anſicht ſein, daß die eine dieſer Beſtimmungen eben ſo einſeitig ſei, wie die andere, und ſehen uns, im Gegenſatze gegen beide, genöthigt, darauf zu bringen, daß der philoſophiſche Standpunkt des Bruno als ein zwiſchen dieſen Extremen liegender, als die Mitte zwiſchen Spinozismus und Theismus, aufgefaßt werde. Als dieſe Mitte hat er mit beiden Extremen allerdings wohl eine Verwandtſchaft, aber er unterſcheidet ſich zugleich von ihnen auf das Nachdrücklichſte. — Was zuerſt ſeine Stellung zu Spinoza betrifft, ſo iſt er mit dieſem darin einverſtanden, daß das Abſolute

die allen weltlichen Gegenſtänden zu Grunde liegende und ihnen immanente Einheit ſei, aber er weicht von demſelben entſchieden darin ab, daß er dieſe Einheit nicht, wie jener, als eine in ſich beſtimmungs- und unterſchiedsloſe, ſondern vielmehr als eine dynamiſch in ſich unterſchiedene und concrete auffaßt. Denn nach ihm iſt ja dieſe Einheit ebenſoſehr der productive Grund aller weltlichen Unterſchiede und Gegenſätze, als zugleich die Macht, durch welche alle wieder gebrochen und in eine letzte Harmonie aufgelöſt werden. Aber nicht nur die Gottesidee, ſondern nicht minder auch den Weltbegriff faßt Bruno anders auf, als Spinoza. Nach ihm iſt die Welt nicht, wie bei dieſem, ein Inbegriff abſolut haltungsloſer Modi, ſondern vielmehr ein Inbegriff desjenigen Seins, in welchem ſich die Gottheit, freilich nach dem Geſetze innerer Nothwendigkeit, in beſtimmter Weiſe äußert und offenbart und welches ſie daher auch als ein berechtigtes und relativ ſelbſtändiges anerkennt und affirmirt. — Was ſodann zweitens des Bruno Stellung zum Theismus betrifft, ſo behauptet er allerdings, aber nur hie und da, nicht durchgreifend, daß das Abſolute als in ſich ſeiende Intelligenz gedacht werden müſſe, er unterläßt es aber ſtets, nun dieſe Intelligenz in eine andere Beziehung zur Welt zu ſetzen, als die iſt, welche Gott und Welt auf dem Standpunkte des dynamiſchen Pantheismus angewieſen wird. Wenn man ihn daher, ſich auf einzelne ſeiner Aeußerungen ſtützend, einen Theiſten nennen will, ſo dürfte es angemeſſen ſein, hinzuzufügen, daß er dieſer nur nominell, aber nicht in Wirklichkeit geweſen ſei. In Wirklichkeit vielmehr war er ein dynamiſcher Pantheiſt, aber ein ſolcher, der ſich dazu erhoben, auch diejenigen Conſequenzen zu ziehen, auf welche die innere Dialektik ſeines Standpunktes mit Nothwendigkeit hinweiſt.

c) Was zuletzt Schleiermacher betrifft, so ist schon bemerkt, daß dieser in seinen Reden über Religion den dynamischen Pantheismus zu einer systematischen Ausbildung gebracht habe. Wenn er später diesen Standpunkt aufgab und dafür den des ontologischen Pantheismus ergriff, so dürfte es von Interesse sein, die Gründe zu erfahren, durch welche er bei diesem Schritte bestimmt wurde. Aus seiner Dialektik nun erkennen wir, daß der Hauptgrund die von ihm gewonnene Einsicht war, daß ein als Kraft aufgefaßtes Absolute unmöglich den diesem nothwendigen Charakter des unbedingten Seins haben könne. Jede Kraft nämlich ist nicht nur ein die Aeußerung bedingendes, sondern zugleich auch ein durch sie bedingtes Sein, und sie ist dies deswegen, weil sie erst durch die Aeußerung, ohne die es ja keine Kraft giebt, zur Kraft gemacht wird. Wäre daher Gott die allgemeine Weltkraft, so würde er damit ebensosehr durch die Welt, als diese durch ihn bedingt sein. Indem nun Schleiermacher die Gottheit von dieser Bedingtheit nur dadurch befreien zu können glaubte, daß er ihr alle Bestimmtheiten und Unterschiede nahm, durch die ja allein sie sich auf das weltliche Dasein und dies sich auf sie bezieht, mußte sich ihm consequent die Ueberzeugung aufdringen, daß der ontologische Pantheismus ein höherer Standpunkt der Wahrheit sei, als der dynamische. Aber aus unserer Kritik des ontologischen Pantheismus und dem inneren Entwickelungsgesetze, nach welchem wir von diesem zu dem dynamischen Pantheismus gelangt sind, wird klar ersichtlich sein, daß es sich in der That umgekehrt verhalte, daß in Wirklichkeit der dynamische Pantheismus eine höhere Form der Wahrheit sei, als der ontologische.

Unter Allen aber, die den dynamischen Pantheismus systematisch ausgebildet haben, dürfte sich Niemand finden,

welcher denſelben in einer ſolchen Reinheit und in ſolcher jedes Hinüberweiſen auf einen höheren Standpunkt von ſich fern haltenden Abgeſchloſſenheit vertreten hätte, als grade Schleiermacher. Wir finden bei ihm alle Negationen, aber auch alle Poſitionen, zu denen dieſer Standpunkt berechtigt und deren er fähig iſt. Zu den Negationen gehört ganz beſonders die Bekämpfung zweier Dogmen, des Dogmas von der Perſönlichkeit Gottes und von der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes; zu den Poſitionen hingegen der wiſſenſchaftliche Nachweis, daß Religion, Sittlichkeit und Wiſſenſchaft (Philoſophie) auf dieſem Standpunkte durchaus möglich ſeien. — Wie ſich nun näher dieſe drei, Religion, Sittlichkeit und Philoſophie, zu einander verhalten d. h. wie ſie ſich gegen einander abgrenzen und in welchem poſitiven Zuſammenhange ſie mit einander ſtehen, darüber giebt uns namentlich die zweite der Schleiermacherſchen Reden die eingehendſte Belehrung und Darſtellung. Wir erfahren hier, daß die Religion dem Gefühle, die Sittlichkeit dem zur That heraustretenden Willen und die Wiſſenſchaft dem Denken angehöre, jede alſo in einer ganz verſchiedenen Provinz des menſchlichen Geiſtes ſituirt ſei, daß aber dennoch alle drei auf's Innigſte mit einander dadurch zuſammenhängen, daß das dem Denken und dem Willen gemeinſam zu Grunde liegende Gefühl ſowohl in ein vergegenſtändlichendes und abbildendes Denken, als auch in ein heraustretendes Handeln übergehen müſſe. — Wenn ſo Schleiermacher die Religion nur in das Gefühl verlegt, ſo ſoll dies in ſeinen Reden durchaus nicht den Sinn haben, als ob ſich nur das Gefühl und nicht auch das Denken auf das Abſolute beziehen könne. Schleiermacher giebt vielmehr ausdrücklich auch eine Beziehung des Denkens auf das Abſolute zu, aber er kämpft dagegen, daß dieſe denkende Beziehung Religion ſei. Dies iſt ſie deswegen nicht, weil

einerſeits alles Denken des Abſoluten ein Objektiviren d. h. ein Sichgegenüberſtellen deſſelben, die Religion dagegen ein unmittelbares Sichzuſammenſchließen mit demſelben, andrerſeits aber alles Denken, welches ja ſtets ein Unterſcheiden iſt, nur ein Erfaſſen des Abſoluten nach ſeinen inneren Unterſchieden und ſeinen einzelnen Beſtimmtheiten, die Religion dagegen ein Ergreifen deſſelben in und nach ſeiner Totalität iſt. — Und wie eine Beziehung des Denkens auf das Abſolute, ebenſo iſt nach Schleiermachers Reden auch eine Beziehung des Willens auf daſſelbe möglich. Aber auch dieſe Beziehung wieder iſt nach ihm deswegen keine Religion, weil auch der Wille das Abſolute ſtets nur einerſeits als einen objektiv geſetzten und andrerſeits als einen beſtimmten und begrenzten Zweck in ſich ſchließt. Wenn es daher auch nach ihm allerdings wohl ein Handeln aus Gott giebt, ſo bezeichnet doch dies Handeln keine Stufe des religiöſen, ſondern nur eine, nämlich die höchſte Stufe, des ſittlichen Lebens.

## §. 7. Der ethiſche Pantheismus.

Wir haben als die letzte Conſequenz, zu welcher die Dialektik des dynamiſchen und pſychiſchen Pantheismus forttreibt, im Vorigen die Behauptung gefunden, daß das Abſolute nothwendig als Intelligenz gedacht werden müſſe. Da wir nun eine Intelligenz nur da haben, wo wir ein Ich haben, ſo enthält jene Behauptung den Satz, daß das Abſolute als Ich gedacht werden müſſe. In dieſem Satze nun liegt der negative Ausgangspunkt des ethiſchen Pantheismus, welcher, ſo gewiß er auch der Anſicht iſt, daß das Abſolute nicht ohne das Ich exiſtiren und gedacht werden könne, doch mit aller Entſchiedenheit das beſtreitet, daß

daſſelbe ſelbſt Ich oder Perſon ſei. Vernehmen wir jetzt näher die Gründe, die der ethiſche Pantheismus gegen die Ichheit und Perſönlichkeit des Abſoluten vorbringt und ſehen wir ſodann, welche Gottesidee von ihm aufgeſtellt und vertheidigt wird.

Wie die früheren pantheiſtiſchen Richtungen, ebenſo leuguet auch der ethiſche Pantheismus das Ich und Perſonſein des Abſoluten im Allgemeinen deswegen, weil dies hierdurch in eine Begrenztheit und Endlichkeit verſetzt werde. Wie ſehr aber das Ich ein begrenztes und endliches ſei, das könne man leicht und klar an dem menſchlichen Ich erkennen, welches nach einer doppelten Seite hin begrenzt ſei, einmal begrenzt durch andere Ich, die ihm gegenüber ſtehen, und zweitens begrenzt durch die Natur, die ſeinen weſentlichen Gegenſatz ausmacht.

1) Was zunächſt das Verhältniß eines menſchlichen Ich zu den übrigen Ich betrifft, ſo iſt zuerſt unleugbar, daß ein jedes von einem jeden unterſchieden ſei. Es unterſcheiden ſich nämlich die Ich von einander durch Mancherlei, einmal durch angeborne Beſtimmtheiten, als da ſind Temperamente und Anlagen, ſodann durch frei geſetzte Beſtimmtheiten, als da ſind alle intellectuellen und ethiſchen Qualitäten, endlich durch ſolche Beſtimmtheiten, die mit dem ſtufenweiſe fortſchreitenden Entwickelungsgeſetze zuſammenhängen, welchem jedes menſchliche Daſein unterworfen iſt. Wenn nun offenbar alle dieſe Unterſchiede nicht abgeleugnet werden können, ſo ſcheint damit auch der Satz, daß jedes Ich ein begrenztes und endliches ſei, erwieſen zu ſein. Indeſſen wäre derſelbe doch nur dann erwieſen, wenn gezeigt werden könnte, daß das Ich an alle dieſe Unterſchiede abſolut gebunden und durchaus unfähig ſei, ſich über dieſelben zu erheben und über ſie hinauszugehen. Aber eben dies ſcheint nicht gezeigt,

ſondern vielmehr, umgekehrt, das grade Gegentheil darge-
than werden zu können. Iſt es nämlich nicht eine unleug-
bare Thatſache, daß ein Ich mit den übrigen Ich in Ge-
meinſchaft treten könne, in eine ſolche Gemeinſchaft, in welcher
jedes Ich ſich den andern aufſchließt und dahingiebt und
jedes zugleich von dieſen empfängt, ein jedes alſo ebenſoſehr
von den übrigen ergänzt wird, als es dieſelben ergänzt?
Kann aber das noch ein durch Anderes begrenztes ſein, was
mit dieſem in wirklicher Gemeinſchaft und Einheit ſteht?
Iſt nicht ein mit den übrigen Ich in Gemeinſchaft ſtehendes
Ich ein in ſie erweitertes und alſo weſentlich ein allgemeines?
Wie aber kann bei einem allgemeinen Ich von einer Grenze
und Endlichkeit geſprochen werden! — Aus dem Geſagten
ſcheint der Schluß zu folgen, daß es ein doppeltes Ich gebe,
ein von anderen Ich unterſchiedenes, ein individuelles, und
ein mit den übrigen identiſches, ein univerſelles oder Gat-
tungs-Ich. Beide Ich jedoch bilden keine fürſichſeienden und
gegen einander abgeſchloſſenen Exiſtenzen, ſondern ſind viel-
mehr Formen und Stufen eines und deſſelben Ich, was
zuerſt und zunächſt ein individuelles und ſodann ein
über ſeine ſpröde Individualität ſich erhebendes und von
ſeiner Schranke abſtrahirendes, univerſelles Ich iſt. Näher
aber betrachtet iſt auch das univerſelle Ich wieder ein
gedoppeltes, nämlich einerſeits ein abſtractes und andrerſeits
ein concretes. Das abſtracte univerſelle Ich iſt dasjenige
Ich, was, in der Abſtraction von jedem beſtimmten, concreten
Inhalte, nur ſich ſelbſt nach ſeiner Einheit und Allge-
meinheit zum Gegenſtande hat, wogegen das concrete uni-
verſelle Ich das Ich iſt, was ſich nach ſeinem beſtimmten
Weſensinhalte, nach den einzelnen Beſtimmtheiten ſeines
Weſens objektiv oder gegenſtändlich iſt. Von jenem Ich gilt
die Formel: „Ich gleich Ich“, da Denkendes und Gedachtes,

Subjekt und Objekt in ihm ganz daſſelbe ſind; in dieſem dagegen ſind Denkendes und Gedachtes, Subjekt und Objekt, wie harmoniſch ſie ſich auch immer auf einander beziehen mögen, ſehr beſtimmt von einander, nämlich wie die ganze Form vom Inhalte, unterſchieden. — Es iſt nun die Frage von Wichtigkeit, wie wir uns dieſe beiden letztgenannten Ich in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit zu denken haben werden. Sind die Ich, wenn wir ſie insgeſammt als abſtrakte denken, gegen einander begrenzte, oder ſo von jeder Grenze und Schranke frei? Und wie ſteht es in dieſer Beziehung mit den concreten Ich, vorausgeſetzt, daß es derſelbe Weſensinhalt iſt, welcher dieſen gegenſtändlich iſt? Offenbar werden wir beide Ich als keine begrenzten anſehen können, ſondern vielmehr beiden den Charakter der Unbegrenztheit beilegen müſſen. Denn hat jedes Ich nur ſich ſelbſt nach ſeiner abſtracten Einheit und Allgemeinheit zum Gegenſtande, ſo ſind, da dieſe Einheit in jedem dieſelbe iſt, damit nothwendig alle Ich abſolut identiſch; und ſind alle Ich von demſelben Weſensinhalte erfüllt, ſo iſt es ja eben dieſer, welcher ſie mit einander verbindet und jede Grenze und Schranke zwiſchen ihnen aufhebt. — So unleugbar nun aber die beiden letzten Ich den Charakter der Unbegrenztheit an ſich tragen, eben ſo gewiß iſt es doch, daß keines von ihnen für abſolut gehalten werden könne. Das erſtere Ich kann deswegen kein abſolutes ſein, weil es, als ein unterſchiedslos identiſches, ein völlig leeres iſt, die Abſolutheit aber unmöglich mit der Leerheit ſelbſt zuſammen fallen kann; das zweite Ich hingegen iſt zwar ein inhaltsvolles, aber hier kommt die Abſolutheit nicht ihm, als der ſich ſelbſt denkenden Form, ſondern dem Inhalte zu. Denn ſind die Ich durch ihren Inhalt identiſch, ſo iſt damit auch dieſer das Princip, welches

über ihre Grenze und Schranke hinausgeht, und iſt alſo er, nicht ſie, das eigentliche Unbegrenzte und Abſolute. — Von hieraus nun uns ſpecieller zum ethiſchen Pantheismus, in deſſen Sinne wir dieſe ganze Auseinanderſetzung gegeben haben, hinüberwendend, erwähnen wir, daß die Gottesidee dieſes Pantheismus ganz und gar mit jenem die Grenze und Schranke unter den einzelnen Ich aufhebenden und deren Gemeinſchaft und Einheit bewirkenden Inhalte zuſammenfällt. Dieſer Inhalt nämlich iſt, näher betrachtet, weſentlich der ethiſche Inhalt, die ſittliche Idee; dieſe aber, nach der Totalität ihrer Beſtimmungen und Ordnungen in den menſchlichen Ich wirklich geſetzt, iſt das vom ethiſchen Pantheismus aufgeſtellte Abſolute.

2) Zur vollen Erkenntniß des hiermit gewonnenen, neuen Standpunktes werden wir es aber erſt dann bringen, wenn wir auch das oben genannte zweite Verhältniß, das des menſchlichen Ich zur Natur, näher in Betracht gezogen haben werden. Im Allgemeinen läßt ſich die Art und Weiſe, wie der ethiſche Pantheismus dies Verhältniß auffaßt, als eine ſubjektiv idealiſtiſche und zugleich dualiſtiſche bezeichnen; ſeine Anſchauung iſt nämlich näher folgende:

a) Die Natur mag immerhin als ein außerhalb des Ich befindliches und dieſem gegenüberſtehendes Sein aufgefaßt werden, unrichtig aber iſt es, dieſem Sein, wie es gewöhnlich geſchieht, Eigenſchaften beizulegen und es durch Prädikate näher zu beſtimmen. In Wahrheit vielmehr iſt die Natur ein eigenſchafts- und prädikatloſes Sein; alle Eigenſchaften, die wir ihr beilegen, gehören näher betrachtet nicht ihr, ſondern uns, den menſchlichen Ich, an. Namentlich gehören ſo nicht den äußeren Dingen, ſondern uns die Eigenſchaften der Farbe, des Geruchs, des Geſchmacks und des Gefühls an; denn eine beſtimmte Farbe hat ein Gegen-

ſtand nur, wenn ein Auge da iſt, welches ſie wahrnimmt, einen Geruch nur, wenn eine Naſe, einen Geſchmack nur, wenn eine Zunge und ein Gefühl nur (z. B. der Härte), wenn ein Taſtorgan da iſt. Denken wir uns von einem Gegenſtande alle dieſe wahrnehmenden Organe fort, ſo können dann unmöglich noch an ihm dieſe Eigenſchaften vorhanden ſein. Aber wenn ſo der Gegenſtand außer uns, wenn alle Gegenſtände außer uns völlig eigenſchaftlos ſind, müſſen da nicht nothwendig die Gegenſtände aufhören, von einander und von uns unterſchieden zu ſein, nicht aufhören, als ſelbſtändige Realitäten, ja überhaupt nur als Realitäten zu exiſtiren? Woher wiſſen wir denn noch, wenn die Gegenſtände keine Eigenſchaften mehr haben, daß es überhaupt außer uns Gegenſtände giebt? Durch eine Einwirkung der Gegenſtände auf uns können wir von ihnen nichts wiſſen, da jede Einwirkung ganz unmöglich iſt. Einer Einwirkung würde ein Gegenſtand nur dann fähig ſein, wenn er beſtimmte Eigenſchaften und Seiten in ſich enthielte, durch die er ſich manifeſtiren könnte. Aber eben dieſe fehlen ihm. Und ferner kann eine Einwirkung nur unter gleichartigen Gegenſtänden ſtattfinden; aber Ich und der natürliche Gegenſtand außer mir ſind total verſchiedene Subſtanzen. Ich bin ein rein ideelles, er iſt ein rein materielles Sein. — Aber wenn nun ſo zwiſchen mir und dem äußeren Sein eine jede Vermittlung fehlt, warum noch nehme ich da überhaupt ein äußeres Sein an? Allein deswegen, weil ich in meinem Geiſte etwas finde, was ich mir nur durch einen von außen gegebenen Anſtoß erklären kann. Dies Etwas iſt die ſinnliche Vorſtellung. Ich habe z. B. die Vorſtellungen beſtimmter Farben, beſtimmter Gerüche u. ſ. w. in mir und ich begreife klar, daß dieſe Vorſtellungen nicht ebenſo aus meinem Weſen hervorgegangen ſein können, wie aus demſelben

fortwährend alle Vorstellungen von ethischen Qualitäten hervorgehen. Ich vermag mir diese sinnlichen Vorstellungen nur durch die Annahme eines äußeren Seins zu erklären, was, wenn es auch keiner Einwirkung auf mich fähig ist, mir wenigstens den Anstoß dazu giebt, daß ich solche Vorstellungen in mir setze. Es muß also ein Sein außer mir geben; aber dies kann nur ein rein eigenschafts- und bestimmungsloses sein, nur ein solches, von dem ich nichts weiter weiß, als daß es den absoluten Gegensatz zu mir bildet, mein pures Nicht-Ich ist! — Der Begriff dieses Nicht-Ich ist es daher, auf den sich Alles reducirt, was dieser Standpunkt von der Natur weiß und von dieser glaubt annehmen zu dürfen.

b) Wenn nun aber dem Ich ein Nicht-Ich gegenüber steht, so folgt dann von selbst, daß jenes durch dieses begrenzt und also endlich sei. Als dies begrenzte und endliche aber entspricht es nicht seiner Idee, in welcher vielmehr wesentlich Unbegrenztheit und Unendlichkeit liegt. Es entsteht daher von selbst die Frage, ob und wie das Ich aus seiner Begrenztheit heraustreten und zum Entsprechen seiner Idee gelangen könne. Hierauf ist die Antwort: das Ich kann von seiner Begrenztheit durch den in stetiger That sich offenbarenden Entschluß frei werden, sich selbst, d. h. den Inbegriff der seinem Wesen entflammenden Zwecke, in das Nicht-Ich einzuführen und dies hiermit zum Träger seiner Wesenheit zu machen. Denn offenbar hat das Nicht-Ich dann aufgehört, ein dem Ich Entgegengesetztes zu sein, wenn die in ihm erscheinende und sich offenbarende Macht allein das Ich selbst geworden ist. Freilich aber vermag das Ich seinen Gegensatz nicht durch einen einmaligen Act, sondern deswegen nur durch eine endlose Vielheit von Einführungsacten zu überwinden, weil es sich stets nur in einem bestimmten Zwecke

cretes zu denken. Aber ſo ſehr dieſe Vorzüge anerkannt werden müſſen, ebenſo beſtimmt muß behauptet werden, daß die Idealität und Geiſtigkeit, welche hier dem Abſoluten gegeben iſt, doch nur eine abſtracte und einſeitige geblieben ſei. Wenn nämlich auch zugeſtanden wird, daß das Abſolute als reale Idee zu denken ſei, ſo muß doch dagegen proteſtirt werden, daß dieſe Idee nur die ethiſche Idee ſei, die ſchon das Weſen des menſchlichen Geiſtes nicht, um ſo weniger aber das Weſen des Abſoluten erſchöpft.

Um nun die Idee in ihrer Totalität kennen zu lernen, können auch wir, wie der ethiſche Pantheismus, unſern Ausgangspunkt von dem menſchlichen Ich und von der Natur nehmen. In Beziehung auf das menſchliche Ich aber müſſen wir es verneinen, daß die Macht, welche die Ich mit einander verbindet, nur die ſittliche Idee ſei. Dieſelbe Macht vielmehr beſitzt auch die Idee der Wahrheit, gleichviel ob wir dieſe als logiſche oder als metaphyſiſche oder als eine noch concretere auffaſſen; und eben dieſelbe auch die Idee der Schönheit, gleichviel ob wir dieſe als Natur- oder als Kunſtſchönheit denken. Oder ſollen die beiden letzteren Ideen etwa deswegen zurückgewieſen werden, weil ſie weniger als die ſittliche Idee im Ich begründet ſeien, weniger als die ſittliche Idee deſſen Weſen conſtituiren helfen? Aber ſie gehören in der That ebenſo nothwendig zum Weſen des Ich, als die ſittliche Idee. Denn ſo nothwendig das Ich ein denkendes iſt, ebenſo nothwendig gehört zu ſeinem Weſen die Wahrheit, die das eigentliche Objekt des Denkens bildet. Und ſo gewiß es Phantaſie iſt, ebenſo gewiß gehört zu ſeinem Weſen die Schönheit, die das eigentliche Objekt der Phantaſie ausmacht. Wie ſehr aber dieſe beiden Ideen dem Weſen des menſchlichen Geiſtes angehören, davon giebt die Geſchichte ein ſprechendes Zeugniß, die uns

lehrt, daß aller Orten der menſchliche Geiſt, ſobald er zum Erwachen ſeiner ſelbſt gekommen war, von da ab auch zu allen Zeiten dem Nachdenken der Wahrheit und der Hervorbringung von Kunſtprodukten obgelegen habe. Wir werden alſo mit Recht behaupten müſſen, daß die Totalität der Idee, weit entfernt, nur die ethiſche Idee zu ſein, ſowohl dieſe als auch die Idee des Wahren und Schönen in ſich faſſe. Und ſollte Jemand dieſe Totalität dadurch bezweifeln wollen, daß er darauf hinwieſe, wie derſelben die Einheit fehle, die doch dann durchaus nothwendig ſei, wenn alle drei Ideen in das Weſen des Abſoluten aufgenommen werden ſollen, ſo kann leicht dargethan werden, daß es auch an dieſer Einheit nicht fehle; denn offenbar iſt dieſe Einheit die Vernunft. Dieſe nämlich bildet das Allgemeine, was ſich in allen drei Ideen beſondert, ſie das concrete Princip, was ſich in ihnen ſeine Entfaltung und ſeine beſtimmte Wirklichkeit giebt. — Umfaſſender und wahrer daher als die Behauptung, das Abſolute ſei ſittliche Idee oder moraliſche Weltordnung, wird die Ausſage ſein, daß es Vernunft ſei. Dieſe Ausſage nun iſt die principielle Ausſage des logiſchen Pantheismus.

Zu demſelben Reſultate, zu welchem wir hiermit gekommen ſind, werden wir auch dann gelangen, wenn wir unſeren Ausgangspunkt von der Natur nehmen. Auch dieſe iſt, weit entfernt, nur ein Nicht-Ich zu ſein, in Wahrheit und Wirklichkeit vielmehr Idee. Freilich wohl iſt die Natur auch Materialität und Sinnlichkeit; dieſe aber iſt, näher betrachtet, nur die Schaale, in welcher als Kern die Idee wohnt. Oder ſollten die Geſetze der Natur, die doch ihren ſubſtanziellen Kern bilden, keine Ideen ſein! Sie ſind ſo gewiß Ideen, als ſie unzweifelhaft nicht mit den Sinnen gefunden, ſondern nur durch ein beobachtendes Denken entdeckt und erreicht werden können. Iſt nun aber die Natur

ihrem innerſten Weſen nach Idee, eine ſolche Idee, welche in ſich ſelbſt wieder ein Syſtem von Ideen iſt, wird es dann nicht nothwendig ſein, daß auch *ihre* Idee in die Definition des Abſoluten aufgenommen werde? Unſtreitig wird ſie in dieſelbe ſo gewiß aufgenommen werden müſſen, als es gewiß iſt, daß auch ſie ſich, wie die Ideen des Wahren, Guten Schönen, unter den Begriff der Vernunft ſubſumiren läßt. Denn von den *Geſetzen* der Natur, welche in dieſer die ideale Seite ausmachen, muß ganz weſentlich behauptet werden, daß ſie, wie ſie unveränderliche und ſchlechthin nothwendige Beſtimmungen ſind, ebenſo auch *vernünftige* Beſtimmungen, d. h. ein Syſtem der Vernunft, ſeien. — Hiermit ſind wir auf's Neue wieder zu der Behauptung gekommen, welche den Mittelpunkt des *logiſchen* Pantheismus ausmacht, zu der Behauptung, daß das Abſolute *Vernunft*, und zwar näher *die* Vernunft ſei, welche nicht nur den menſchlichen Geiſt, ſondern ebenſoſehr auch die Natur umfaßt.

## §. 8. Der logiſche Pantheismus.

Auch der logiſche Pantheismus behauptet, daß die *Einheit* aller weltlichen Exiſtenzen das Abſolute ſei. Er hält aber nur diejenige Einheit für die wahre, für die abſolute, welche das *Weſen* der weltlichen Exiſtenzen bildet, und da dies nur die Vernunft iſt, nur diejenige, welche mit dieſer identiſch iſt.

Der logiſche Pantheismus wird daher ſeine Aufgabe dann gelöſt haben, wenn er einerſeits gezeigt haben wird, daß die Vernunft wirklich das Weſen *aller* weltlichen Exiſtenzen ausmache, und andrerſeits dargethan haben wird, daß nur ſie das Abſolute bilden könne.

Was den erſten Punkt betrifft, ſo wird zu zeigen ſein, daß, da die Geſammtheit des weltlich Wirklichen einerſeits aus den natürlichen und andrerſeits aus den geiſtigen Exiſtenzen beſteht, die Vernunft in der That nicht nur das Weſen dieſer, ſondern ebenſoſehr auch das jener conſtituire.

1) Daß nun die Vernunft das Weſen der menſchlichen Ich bilde, iſt eine Behauptung, die auch für unſer gewöhnliches Bewußtſein nichts Widerſtreitendes hat. Unſer Bewußtſein hat ſich längſt daran gewöhnt, unter Vernunft nicht immer nur ein Vermögen des Geiſtes, nur den Geiſt als bloße Form, ſondern vielmehr, umgekehrt, die von der Form des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins unterſchiedene Subſtanz des Geiſtes zu verſtehen. Als dieſe letztere z. B. faſſen wir die Vernunft dann auf, wenn wir unſer Fühlen, Denken und Wollen nur dann ihrer Idee entſprechend finden, wenn ſie die Vernunft zu ihrem Inhalte genommen haben. Natürlich aber iſt dieſe das Weſen des menſchlichen Geiſtes bildende Vernunft keine individuell beſchränkte, ſondern dergeſtalt von allen individuellen Schranken frei, daß, ſobald ſich die einzelnen Ich zu ihr erhoben haben und aus ihr ihren Inhalt ſchöpfen, ſie damit gewiß aufgehört haben, von einander verſchieden zu ſein und ſtatt deſſen vielmehr in eine vollkommene Gemeinſchaft und Einheit eingetreten ſind.

2) Wenn wir uns nun daran gewöhnt haben, unter der Vernunft nicht eine beſtimmte Form des Geiſtes, ſondern vielmehr deſſen Weſen zu verſtehen, ſo kann dann die andere Behauptung, daß die Vernunft auch das Weſen der natürlichen Gegenſtände bilde, keine beſondere Auffälligkeit haben. Schon im Vorigen iſt darauf hingewieſen, daß das eigentliche Weſen der natürlichen Gegenſtände nicht ihre Materialität, ſondern die in dieſer ſich offenbarenden Geſetze

ſeien, daß aber von allen Geſetzen das Prädikat der Vernünftigkeit ausgeſagt werden müſſe. Hier kann weiter daran erinnert werden, daß wir auch innerhalb der Natur zwiſchen einem wahren und unwahren Sein zu unterſcheiden und das erſtere immer als ein vernunftgemäßes oder vernünftiges zu bezeichnen pflegen. Die Natur iſt uns nämlich inſoweit ein wahres Sein, als ſie den Charakter der Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit an ſich trägt; aber wo ſie dieſen Charakter zeigt, eben da ſagen wir auch, daß ſie eine vernünftige Beſchaffenheit offenbare. Und wie ſehr die Natur in ſich ſelbſt ein Vernunftſyſtem berge, das fühlt unſer Geiſt auf das Lebhafteſte jedesmal dann, wenn er durch die Schaale der Natur bis zu ihrem ſubſtanziellen Kern hindurchgedrungen iſt. Denn ſobald dieſer ſein Gegenſtand geworden iſt, ſchwindet ſogleich das Gefühl alles Fremden und überwiegt bei weitem das Gefühl des Verwandten und Weſensgleichen. Das großartigſte Factum aber von dem vernunftgemäßen Charakter der Natur bietet uns das Daſein der Naturwiſſenſchaft in denjenigen ihrer Theile dar, welche ſich über eine bloße Beſchreibung der Naturgegenſtände erheben und ſtatt deſſen vielmehr in deren Weſen, d. h. in deren Geſetze und geſetzmäßigen Zuſammenhang, näher eindringen und einführen.

3) Iſt nun die Vernunft Beides, ebenſoſehr das Weſen der natürlichen Gegenſtände, als das des menſchlichen Geiſtes, ſo folgt dann von ſelbſt, daß der Unterſchied zwiſchen der Natur und dem menſchlichen Geiſte nur ein formeller Unterſchied ſein könne. Die Natur wird die Vernunft in Form der Materialität oder in der der Zeit-Räumlichkeit, der menſchliche Geiſt dieſelbe in Form des Denkens oder des Selbſtbewußtſeins ſein.

4) Auf die Frage, was, dem Bisherigen gemäß, das Absolute sein werde, ist keine andere Antwort möglich, als die, daß es nothwendig die Einheit dieser zwiefachen Vernunft, der subjektiven und der objektiven, sein müsse. Aber wie, fragt sich jetzt, werden wir uns näher diese Einheit zu denken haben? Werden wir dieselbe als eine abstrakte d. h. als eine von dem Unterschiede ihrer beiden Seiten abstrahirende, oder aber als eine concrete d. h. als eine diesen Unterschied als Moment in sich fassende denken müssen? — In der Beantwortung dieser Frage ist es, daß Schelling und Hegel, die in dem bisher Dargelegten noch völlig mit einander übereinstimmen, in ganz entgegengesetzte Richtungen auseinandergegangen sind. Schelling hat sich für die abstrakte, Hegel sich für die concrete Einheit entschieden.

a) Was zunächst Schelling betrifft, so hängt seine Auffassungsweise vom Absoluten auf's Genaueste mit der Stellung zusammen, die er der subjektiven und der objektiven Vernunft zu einander gibt. Nach ihm sind diese beiden Gestalten der Vernunft gleich sehr Einseitigkeiten, jene nicht minder, als diese. Dennoch schließen sich beide nicht absolut von einander aus, sondern es ist, in jeder, weil sonst eine Einheit der Welt unmöglich wäre, in verringertem Maaße auch die andere, in der subjektiven auch die objektive und in dieser auch jene mitgesetzt. Da nun das Absolute nur das Einseitigkeitslose sein kann, so folgt von selbst, daß es weder die subjektive noch auch die objektive Vernunft sein könne, zugleich aber jede dieser beiden Gestalten in sich umfassen müsse. Es wird mithin nur diejenige Einheit sein können, worin das Subjektive dem Objektiven und, umgekehrt, dies jenem absolut gleich geworden, worin jede Differenz beider Seiten absolut erloschen ist, d. h. es wird wesentlich

die reine Indifferenz von Subjekt und Objekt ſein müſſen. — Aber wird nicht ſo das Abſolute nothwendig aufhören müſſen, eine inhaltsvolle Einheit zu ſein? Wird die Einheit noch eine inhaltsvolle ſein können, die ohne inneren Unterſchied iſt? Müſſen aber nicht alle Unterſchiede aus dem Abſoluten verſchwinden, wenn aus ihm der Unterſchied des Subjektiven und Objektiven, der Unterſchied derjenigen Seiten verſchwunden iſt, in welchen ſich alle ſonſtigen Unterſchiede concentriren? — Da ein ſchlechthin unterſchiedsloſes Abſolute kein anderes als das ſein kann, welches uns früher in dem Begriffe des Seins ſchlechthin oder in dem der abſtrakten Subſtanz entgegentrat, ſo folgt, daß die letzte Conſequenz des von Schelling aufgeſtellten logiſchen Pantheismus nur wieder der abſtrakt unitariſche oder ontologiſche Pantheismus ſei, womit denn gegen ihn ſich alle die Bedenken erneuern müſſen, die wir gegen den letzteren Standpunkt geltend zu machen genöthigt waren.

b) Die Mängel des ſchellingſchen Standpunktes erkennend, iſt es Hegel geweſen, dem das Verdienſt gebührt, den logiſchen Pantheismus zu ſeiner Wahrheit und Vollendung erhoben zu haben. Geiſt und Natur, Subjektivität und Objektivität ſind nach dieſem Philoſophen nicht mehr zwei gleiche Einſeitigkeiten, ſondern einſeitig iſt nur die Natur, der Geiſt dagegen iſt der letzteren einſeitigkeitsloſe Wahrheit. Hiermit denn verhalten ſich Geiſt und Natur wie zwei Entwickelungsſtufen, von welchen die Natur die niedere und der Geiſt die höhere und höchſte iſt. Wo nun aber Entwickelungsſtufen vorhanden ſind, eben da muß es auch ein Princip geben, was ſich in denſelben zur Entwickelung bringt. Dies Princip iſt nach Hegel die Vernunft. Da es dem Weſen dieſer widerſpricht, ein unwirkliches zu ſein, ſo iſt es ihr eigener Trieb und Drang, aus ihrer

dynamiſchen Unmittelbarkeit herauszutreten und ſich die Form der Wirklichkeit zu geben. Indem aber ihre erſte Wirklichkeit nur die Natur, d. h. eine ſolche Exiſtenzform iſt, in welcher ſie noch ſich ſelbſt entfremdet iſt, zwar da iſt, aber noch nicht für ſich ſelbſt da iſt, ſo wird ſie wieder über dieſe Wirklichkeit hinaus zu der des Geiſtes fortgetrieben, in welcher ſie zum Vernehmen und Erfaſſen ihrer ſelbſt und damit zur unendlichen Rückkehr in ſich ſelbſt gelangt. — Die Vernunft nun ſo geſetzt, wie ſie weſentlich dieſe Totalität der Vernunft und deren Selbſtbewegung, mithin die als Natur und Geiſt ſich verwirklichende und in dem letzteren ſich ſelbſt gegenſtändlich ſeiende Vernunft iſt, dieſe Vernunft iſt nach Hegel das Abſolute. — Es muß einleuchten, daß der Unterſchied zwiſchen dem hegelſchen und ſchellingſchen Abſoluten, wenn auch beide in dem Namen der Vernunft zuſammenſtimmen, doch ein himmelweiter genannt werden könne. Wenn das ſchellingſche Abſolute ein abſtraktes, unterſchieds- und inhaltsloſes und dazu ein ſolches iſt, dem die Form der Wirklichkeit, inſonderheit die der Geiſt ſeienden Wirklichkeit fehlt, ſo iſt dagegen das hegelſche ein concretes, ein in ſich unterſchiedenes und inhaltsvolles und dazu ein ſolches, dem die Form der Wirklichkeit, inſonderheit die der Geiſt ſeienden Wirklichkeit eigen und weſentlich iſt. Mit Recht kann daher Hegel an ſeinem Abſoluten, im Gegenſatze gegen das ſchellingſche, rühmen, daß daſſelbe Subjekt (unendliche Subjektivität) und diejenige Bewegung ſei, welche alle Momente der Wahrheit und Wirklichkeit umfaſſend, unendliche Rückkehr in ſich ſelbſt ſei.

5) Das hegelſche Abſolute iſt alſo Beides, Weſen und zugleich Form. Sein Weſen iſt die Vernunft, d. h. diejenige Einheit und Subſtanz, welche das Weſen aller weltlichen Exiſtenzen, ſowohl der natürlichen, als auch der

geiſtigen conſtituirt; ſeine Form aber iſt die Form des Selbſtbewußtſeins oder der Subjektivität. — Was näher noch dieſe Form betrifft, ſo iſt klar, daß das Abſolute dieſelbe durch die Vermittelung des menſchlichen Geiſtes habe. Denn nur in dieſem kehrt die vernünftige Weltſubſtanz in ſich ſelbſt zurück, nur in ihm wird ſie ſich ſelbſt gegenſtändlich und bringt ſie es zu einer denkenden Beziehung auf ſich ſelbſt. Natürlich aber iſt der menſchliche Geiſt dies das Selbſtbewußtſein des Abſoluten vermittelnde Organ nicht ſogleich und von Hauſe aus d. h. nicht ſchon in ſeiner erſten Unmittelbarkeit, ſondern er vermag daſſelbe erſt dann zu ſein, wenn er eine Reihe von Entwickelungsſtufen durchſchritten, durch ſucceſſive Entwickelung auf den Höhepunkt ſeines eigenen Begriffs gelangt iſt. — Der menſchliche Geiſt beginnt ſeine Entwickelung mit einer ſolchen Zuſtändlichkeit, in welcher er, noch bewußtlos in ſeine Leiblichkeit verſenkt, in einer erſten, unmittelbaren Einheit mit der Natur ſteht. In dieſer Einheit zu ſtehen, hört er auch dann noch nicht ganz auf, wenn er ſich die Form des Bewußtſeins gegeben; denn ſein Bewußtſein iſt zuerſt nur Wiſſen des Natürlichen, nur Wiſſen der Objekte der ſinnlichen Welt. Er tritt aber aus dieſer Einheit dann heraus, wenn er ſich zur Stufe des Selbſtbewußtſeins erhoben hat; denn nun iſt das einzige Objekt, auf welches er ſich bezieht und welches ſeinen Inhalt ausmacht, nur er ſelbſt. Aber auch als Selbſtbewußtſein entſpricht der Geiſt ſeinem Begriffe ſo lange noch nicht, als der Gegenſtand, zu dem er ſich verhält, entweder er ſelbſt in ſeinen individuellen, ihn von andern Ich unterſcheidenden Beſtimmtheiten, oder aber, er ſelbſt in der Abſtraction von allen Beſtimmtheiten, er ſelbſt nach ſeiner unterſchiedsloſen Allgemeinheit und Einheit iſt. Er entſpricht dagegen ſeinem Begriffe dann, wenn die ſeinen

Inhalt bildende Gegenständlichkeit ſein und aller Ich gemeinſames und identiſches Weſen d. h. die Vernunft oder die vernünftige Subſtanz geworden iſt. Dieſe aber, nach der Totalität ihres Begriffes erfaßt, iſt nicht nur das Weſen aller Ich, ſondern ebenſoſehr auch das der Natur, daher der Geiſt, wenn er ſich zu ihr in und nach dieſer Totalität erhoben hat, zu derjenigen Freiheit gelangt iſt, in welcher er von allen Grenzen und Schranken frei und damit über alle Endlichkeit hinaus iſt. In dieſer letzteren Zuſtändlichkeit nun iſt der menſchliche Geiſt das ſelbſtbewußte Organ des Abſoluten oder diejenige freie Form geworden, in welcher das Abſolute ſowohl nach dem Reichthum ſeiner Momente als auch nach ſeiner weſentlichen Einheit ſich ſelbſt vernimmt. — Das hegelſche Abſolute iſt alſo in der That Selbſtbewußtſein, Ich; aber es iſt nicht ein Ich d. h. kein anderen Ich gegenüberſtehendes, kein beſtimmtes, ſondern das Ich ſchlechthin. Zu dieſem letzteren iſt das Ich dann geworden, wenn die abſolut allgemeine Gegenſtändlichkeit ſeine Gegenſtändlichkeit geworden iſt. Abſolut allgemein aber iſt nur eine einzige Gegenſtändlichkeit, nur die vernünftige Subſtanz in der Totalität ihres Begriffes. Das Ich, was ſich auf ſie bezieht, iſt aller Grenzen und Schranken enthoben, und denken wir uns, daß alle Ich ſich auf ſie beziehen, ſo haben damit alle aufgehört, ſich gegenſeitig auszuſchließen und von einander zu unterſcheiden und ſind im Grunde und in Wahrheit alle in die Einheit Eines Ich über- und zuſammengegangen. Dies Eine Ich iſt das Ich des hegelſchen Abſoluten.

6) Schon nach der bisherigen Darſtellung werden wir dem logiſchen Pantheismus ohne Weiteres einräumen müſſen, daß er ſich, den früheren pantheiſtiſchen Formen gegenüber, unzweifelhaft als einſeitigkeitsloſe Wahrheit erweiſe. Ob er

nun aber auch ebenſo die Bedeutung der Wahrheit ſchlechthin haben könne, iſt eine andere Frage, deren Beantwortung wir dann verſuchen wollen, wenn wir näher die Stellung angegeben haben werden, die, nach ſeinen Principien, unſer gegenwärtiger Standpunkt zu derjenigen Welt- und Gottesbetrachtung einnimmt, welche aus dem Weſen des Chriſtenthums folgt und dieſes in ſich abbildet. Sich dieſer Stellung bewußt zu ſein, iſt von um ſo größerer Wichtigkeit, als der Vollender des logiſchen Pantheismus, Hegel, ſtets die Ueberzeugung gehabt hat, daß die Ideen und Principien ſeines Syſtems in völliger Uebereinſtimmung mit der chriſtlichen Anſchauungsweiſe ſtänden, wogegen, nach ſeinem Tode, von Männern wie Strauß, Michelet und Andern der Nachweis gegeben iſt, daß in Wahrheit und Wirklichkeit das grade Gegentheil Statt finde.

a) Was zuerſt das Verhältniß der hegelſchen zur chriſtlichen Gottesidee betrifft, ſo iſt bekannt, daß Hegel ſich ſtets mit der Lehre der chriſtlichen Kirche, daß Gott in ſich ſelbſt ein trinitariſcher ſei, völlig einverſtanden erklärt hat. Dennoch aber iſt zwiſchen der hegelſchen und der chriſtlichen Trinitätslehre ein gewaltiger Unterſchied. Wenn dieſe nur von einem überweltlichen Gott und in dieſem von drei göttlichen Perſonen, deren jede den Charakter der göttlichen Totalität an ſich trägt, weiß, ſo kennt dagegen jene nur einen innerweltlichen Gott und in dieſem nur ſolche Unterſchiede, die, weit entfernt perſonelle Totalitäten zu ſein, nur die unterſchiedenen Momente der Einen göttlichen Totalität ſind. Dieſe Momente ſind 1) das Moment der vernünftigen Subſtanz, in welcher der göttliche Lebensproceß anhebt, 2) das Moment der durch den menſchlichen Geiſt vermittelten Subjektivität und 3) dasjenige Moment, welches die Beziehung der vernünftigen Subſtanz

auf ſich ſelbſt in der Subjektivität oder den Zuſammenſchluß jener mit dieſer ausdrückt. — Abgeſehen von der Trinitätslehre ſtimmen Hegel und die chriſtliche Lehre zwar darin zuſammen, daß Gott weſentlich Subjektivität und Perſönlichkeit ſei, aber die von dieſer gelehrte Subjektivität iſt eine ſolche, die Gott abgeſehen von ſeinem Verhältniſſe zum Menſchen und zur Welt zukommt, wogegen die von jenem aufgeſtellte weſentlich eine durch den menſchlichen Geiſt vermittelte, darum immanente und nicht, wie die chriſtliche, eine tranſcendente iſt.

b) Wie die Gottesidee beider Standpunkte ebenſo iſt auch ihre Lehre von der Welt eine total verſchiedene. — Zwar nimmt auch Hegel, wie die chriſtliche Lehre, einen Schöpfungsbegriff an, aber, wenn dieſe von keinem andern Grunde des weltlichen Daſeins als nur von der göttlichen Liebe, alſo, wenn überhaupt von einer Nothwendigkeit deſſelben, dann wenigſtens nur von einer moraliſchen weiß, ſo lehrt dagegen Hegel eine im Weſen Gottes begründete und aus dieſem mit metaphyſiſcher Nothwendigkeit abfließende Schöpfung der Welt. Gott muß nach ihm ſo nothwendig die Welt ſchaffen, als es für ihn nothwendig iſt, daß er nicht bloße, blinde Subſtanz ſei und bleibe, ſondern in ſich die Form unendlicher Subjektivität gewinne, die er nur im menſchlichen Geiſte erreichen kann. — Nicht minder groß, als die kosmologiſche, iſt die Differenz beider Standpunkte in Betreff der anthropologiſchen Probleme, inſonderheit der Lehre von der Sünde. Nach conſequenter hegelſcher Lehre muß die Sünde einerſeits eine nothwendige Stufe der menſchlichen Entwickelung und andererſeits ein bloßer Durchgangspunkt ſein, in deſſen Begriffe es liegt, mit derſelben Nothwendigkeit wieder negirt zu werden, in und mit welcher er entſtanden iſt; nach der Anſchauung des

Christenthums dagegen schließt die der Idee des Menschen entsprechende, die normale Entwickelung, alle Sünde von sich aus und ist andererseits der Freiheit des Menschen die Fähigkeit und Macht zugestanden, sich gegen den Willen Gottes sogar in bleibender Weise opponiren zu können. Der christliche Gott kann dem Menschen diese negative Selbständigkeit deswegen zugestehen, weil er, als das in sich seiende Absolute, für sich selbst des Menschen nicht bedarf; der hegelsche Gott dagegen muß dieselbe dem Menschen versagen, weil sich sonst sein Selbstbewußtsein nicht durch das Selbstbewußtsein des letzteren vermitteln, sonst sein Selbstbewußtsein aus einem potenziellen kein wirkliches werden könnte.

c) Auch in der Christologie ist die Differenz beider Standpunkte so groß, daß es im Grunde nur der bloße Name ist, worin der eine mit dem andern zusammenstimmt. Beide kennen und wollen einen Gottmenschen; aber ein ganz anderer ist der Gottmensch des einen und der des anderen Standpunktes. Der hegelsche Gottmensch ist in Wahrheit das Absolute selbst, da dies erst durch die Vermittlung des menschlichen Geistes zum Selbstbewußtsein und zu seiner eigenen Vollendung gelangt; der christliche dagegen ist wohl dem Wesen, auch dem Denken und Wollen nach in völliger Identität mit Gott, zugleich aber als selbständige Persönlichkeit von diesem unterschieden. Der hegelsche folgt mit metaphysischer, unabänderlicher Nothwendigkeit aus Gott; der christliche verdankt seine weltliche Wirklichkeit allein der göttlichen Liebe und Gnade, die den Menschen vom geistigen Tode erretten und zum Genusse ungetrübter Seligkeit zurückführen möchte. Der hegelsche ist zwar Ich, Persönlichkeit, aber keine Person anderen Personen gegenüber, sondern die in der Vielheit der menschlichen Persönlichkeiten

zur Erſcheinung kommende Gattungs- oder Allperſönlichkeit; der chriſtliche iſt ein Ich den menſchlichen Ich gegenüber, dennoch aber kein beſchränktes, ſondern ein wahrhaft univerſelles Ich, dasjenige Ich, welches ebenſoſehr die Wirklichkeit der Idee des Menſchen, als die des Weſens Gottes iſt. Der hegelſche Gottmenſch iſt in Wahrheit der Gattungsgeiſt der chriſtlichen Kirche, der chriſtliche vielmehr der ſelbſtbewußte Grund und zugleich das ſelbſtbewußte Haupt derſelben.

d) Auch die eschatologiſche Frage, inſonderheit die Frage nach der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes, findet bei beiden Standpunkten eine ganz verſchiedene Beantwortung. Hegel kann, ſeinen Principien gemäß, von keiner perſönlichen, ſondern nur von einer Unſterblichkeit der menſchlichen Gattung etwas wiſſen; das Chriſtenthum dagegen kennt auch die perſönliche und legt das größte Gewicht auf ſie. Zwar weiß auch Hegel von einem ewigen Leben, aber nur von einem ſolchen, welches der Menſch mitten in der Endlichkeit, nämlich dann hat, wenn er ſich zur vernünftigen Subſtanz erhoben hat und ſich aus dieſer beſtimmt; das Chriſtenthum dagegen weiß, ohne dies letztere Leben in Abrede zu ſtellen, auch von einem jenſeitigen Leben, welches nach ihm dadurch zu einem wahrhaft ewigen wird, daß es ſich in continuirlicher Gemeinſchaft und Einheit mit Gott vollzieht.

Aber nicht nur gegen das Chriſtenthum, als poſitive Religion, ſondern auch gegen die Religion überhaupt verhält ſich die hegelſche Lehre in Wahrheit negativ. Zwar behauptet und affirmirt Hegel das Daſein der Religion; aber dieſe Affirmation verwandelt ſich von ſelbſt in eine Negation, wenn wir ſehen, wie er das Verhältniß der Religion zur Philoſophie beſtimmt. Religion und Philoſophie

haben nach Hegel das mit einander gemein, daß ſie ein Denken des Abſoluten ſind, ſie unterſcheiden ſich aber von einander darin, daß jene ein vorſtellendes, dieſe ein ſpeculatives Denken iſt. Da ſich nun vorſtellendes und ſpeculatives Denken ſo zu einander verhalten, daß jenes, weil einerſeits ein bildliches und andrerſeits ein unſyſtematiſches, damit ein inadäquates, dies dagegen, weil ein bildloſes und ſyſtematiſches, ein adäquates iſt, ſo folgt, daß, weil alles Inadäquate nur die Beſtimmung haben kann, ſich zum Adäquaten aufzuheben, auch die Religion letztlich nur die Beſtimmung haben könne, in die Philoſophie überzugehen. Daß ſie der Philoſophie gegenüber eine ſelbſtändige Realität bildet, verdankt ſie nur dem Unvermögen und Mangel an Bildung; ſobald dieſer beſeitigt iſt, verſchwindet ſie von ſelbſt, jede Beziehung zum Abſoluten hinfort der Philoſophie überlaſſend.

Nicht ganz ſo verneinend iſt die Stellung, welche die hegelſche Philoſophie zum Begriffe der Sittlichkeit einnimmt. Hegel weiß nicht nur von einem Leben des Individuums aus und in der Subſtanz des Staates, ſondern auch von einem Leben deſſelben in und aus Gott und er fordert mit ganzer Entſchiedenheit, daß das Individuum dies Leben auch nach Außen bethätige, in Wort und Werk zur klaren und beſtimmten Darſtellung bringe. Aber ſo gewiß er hiermit die affirmative und poſitive Freiheit, die Freiheit kennt, die ein Freiſein in dem ſubſtantiellen und göttlichen Inhalte bedeutet, ebenſo gewiß iſt, daß er, nach ſeinen Principien, die negative Freiheit, die Freiheit, vermöge welcher der menſchliche Wille die Energie hat, ſich auch gegen das Subſtanzielle, auch gegen den göttlichen Willen bleibend opponiren zu können, durchaus verwerfen müſſe. Aber ſowie die negative Freiheit negirt iſt, verliert im Grunde

auch die positive ihren ethischen Werth; ja die positive hört in und mit dieser Negation sogar auf, Freiheit zu sein und verwandelt sich vielmehr in ihr eigenes Gegentheil, in eine bloße Naturnothwendigkeit.

Daß aber Hegel jede Freiheit und Selbständigkeit des menschlichen Geistes dem Absoluten gegenüber, ja überhaupt auch jede Selbständigkeit der Welt diesem gegenüber leugnen müsse, hat, worauf wir noch einmal zurückkommen, seinen letzten Grund in der Idee, welche er vom Absoluten aufstellt. Sein Absolutes ist nicht nur alle Wahrheit, sondern im Grunde auch alle Wirklichkeit; denn nach ihm sind die Natur und der menschliche Geist nur solche Wirklichkeiten, deren ganze Bedeutung darin aufgeht, Durchgangspunkte des göttlichen Lebens, Vermittlungspunkte des göttlichen Selbstbewußtseins zu sein.

7) Hiernach denn wird eine Kritik des logischen Pantheismus vor Allem eine Kritik der von ihm aufgestellten Gottesidee sein müssen. Entspricht, fragt sich, diese Gottesidee in jeder Beziehung wirklich dem Wesen des Absoluten, oder aber läßt sich zeigen, daß auch sie noch mit Relativität, Schranke und Endlichkeit behaftet sei? Dies läßt sich allerdings und zwar in folgender Weise zeigen:

a) Das hegelsche Absolute ist wohl Wissen seiner selbst, aber es ist dies Wissen nur durch die Vermittlung des menschlichen Geistes, wohl selbstbewußte Wirklichkeit, aber diese nur im menschlichen Geiste. Aber schließt nicht dieses Wissen und diese Wirklichkeit ganz nothwendig den Charakter des Absoluten aus? Ist nicht der menschliche Geist ebenso, wie alles übrige weltliche Sein, unter das Gesetz der Entwicklung gestellt? Wenn aber dies, kann er da fähig sein, das Absolute in seiner Absolutheit zu vermitteln? Muß nicht von jedem sich entwickelnden Sein behauptet werden, daß, so

lange es ſich entwickelt — und die Entwicklung des menſchlichen Geiſtes iſt eine endloſe — ſeine Wirklichkeit nicht vollſtändig ſeinem Weſen oder ſeiner Idee entſpreche? Iſt nun aber der menſchliche Geiſt ſchon unfähig, ſein eigenes Weſen in abſoluter Weiſe zu verwirklichen, wie ſollte er im Stande ſein, die einſeitigkeitsloſe Wirklichkeit des Abſoluten ſelbſt bilden zu können! Dem Abſoluten entſpricht doch offenbar nur ein ſolches Selbſtbewußtſein, welches ſein Weſen nicht in der Einſeitigkeit einer beſtimmten Entwicklungsſtufe, nicht relativ, ſondern nach der Totalität ſeiner Momente, nach ſeiner uneingeſchränkten Fülle in ſich abbildet. Aber eben dieſes Selbſtbewußtſein kann der menſchliche Geiſt nicht ſein, der, mag man ihn als einzelnen Geiſt oder als Geiſt der Menſchheit ſetzen, ſein eigenes Weſen ſtets nur nach dem Maaße einer beſtimmten Entwicklungsſtufe, alſo ſtets nur einſeitig und relativ, in ſich ſelbſt abbildet. Da nun das Abſolute, wenn es ſeine Wirklichkeit nur im menſchlichen Geiſte hätte, damit nothwendig ein relativer Widerſpruch zwiſchen ſeiner Wirklichkeit, d. h. ſeinem Selbſtbewußtſein, und ſeinem Weſen ſein würde, ſo folgt, daß die dem Weſen des Abſoluten allein entſprechende Wirklichkeit nur als eine über die Wirklichkeit des menſchlichen Geiſtes erhabene und, da der menſchliche Geiſt die höchſte Stufe der Welt-Wirklichkeit bildet, als eine über dieſe hinausliegende gedacht werden müſſe.

b) Aber nicht nur, weil er unter das Geſetz der Entwicklung geſtellt iſt, ſondern auch noch aus einem anderen Grunde iſt der menſchliche Geiſt unfähig, das Selbſtbewußtſein und die Wirklichkeit des Abſoluten zu vermitteln. Dem Weſen des Abſoluten entſpricht unzweifelhaft nur ein ſolches Selbſtbewußtſein, welches kein vielfaches, ſondern ein einiges und einziges und als ſolches ein von allen Schranken freies,

ein abſolutes iſt. Nun aber läßt ſich leicht zeigen, daß der menſchliche Geiſt dies letztere nicht ſein könne. Das Selbſtbewußtſein des Menſchen tritt weſentlich in zwei Formen auf, nämlich einerſeits als abſtraktes und andererſeits als concretes Selbſtbewußtſein; aber keines dieſer Selbſtbewußtſein iſt von der Beſchaffenheit, daß ihm der Charakter der Abſolutheit beigelegt werden könnte. aa) Was zunächſt das abſtrakte Selbſtbewußtſein betrifft, ſo haben wir nicht nöthig, unter dieſem nur das Ich = Ich, d. h. das in der Abſtraktion von allen ſeinen Beſtimmtheiten nur nach ſeiner Einheit und Allgemeinheit ſich ſelbſt gegenſtändliche Ich, zu verſtehen, bei welchem ſeine Leerheit und ſeine Begrenztheit durch das Nicht-Ich offen zu Tage liegt; wir können vielmehr unter demſelben auch das Ich verſtehen, welches ſich zu ſeinem Weſen, zur vernünftigen Subſtanz, erhoben, jedoch dieſe nur in abſtrakter Weiſe zum Gegenſtande genommen hat. Aber ſelbſt dann, wenn wir den Begriff des abſtrakten Selbſtbewußtſeins in dieſer Weite und Allgemeinheit auffaſſen, werden wir uns doch nicht entſchließen können, daſſelbe ein abſolutes zu nennen. Abſolut würde es dann ſein, wenn es die vernünftige Subſtanz in ihrer abſoluten Totalität in ſich abbildete. Aber es bildet dieſelbe nur in der Abſtraktion von ihren inneren Beſtimmtheiten, nur nach ihrer Einheit und Allgemeinheit, mithin nur einſeitig und relativ ab. bb) Was ſodann das concrete Selbſtbewußtſein betrifft, ſo iſt auch dies und ſelbſt da, wo wir ſeinen Inhalt den concreten Inhalt der Vernunft ſein laſſen, ein beſchränktes und einſeitiges, da ja in dieſem Falle ſein Gegenſtand nie die Totalität der Vernunft, ſondern ſtets nur eine Beſtimmtheit oder ein Kreis von Beſtimmtheiten aus der Totalität iſt. Wir werden alſo ſagen müſſen, daß ein Abſolutes, welches ſein Selbſtbewußtſein nur im menſchlichen Geiſte hat,

daſſelbe in beiden Geſtalten, in welchen das Selbſtbewußtſein auftritt, als ein beſchränktes und einſeitiges haben werde. Und dieſe Beſchränktheit und Einſeitigkeit verliert ſich auch dann nicht, wenn wir jedes dieſer Selbſtbewußtſein nicht als ein einzelnes, ſondern als unendliche Vielheit, ja ſogar als die Totalität der einzelnen Ich ſetzen. Denn denken wir uns alle Ich als abſtrakte Selbſtbewußtſein geſetzt, ſo wird die Beziehung des Abſoluten auf ſich ſelbſt in der unendlichen Vielheit oder Allheit der Ich keine andere ſein können, als die in einem einzelnen Ich, da ja, als abſtrakte, alle Ich abſolut identiſch ſind, und denken wir uns alle als concrete Selbſtbewußtſein geſetzt, ſo wird nun zwar die Beziehung des Abſoluten auf ſich allerdings eine reichere und inhaltsvollere, als in einem einzelnen Ich, aber eine abſolute auch nicht ſein, und ſogar dann nicht, wenn wir ein Ende der Weltgeſchichte annehmen und die Totalität der Ich als ſolche ſetzen, welche zuſammen die vernünftige Subſtanz, ihr gemeinſames Weſen, nach der Totalität ihrer inneren Seiten und Beſtimmtheiten in ſich abbilden und verwirklichen. Sie wird aber deswegen keine abſolute ſein, weil ihr nun die Form der zuſammenfaſſenden Einheit und Allgemeinheit fehlt. Für das Abſolute reicht es nicht aus, daß es ſich in und nach der Totalität ſeiner Weſensbeſtimmtheiten gegenſtändlich ſei; dieſe Vergegenſtändlichung iſt ſo lange eine mangelhafte, als ſie eine in eine unendliche Vielheit diskreter Ich-Punkte auseinander gehende, eine unendlich getheilte iſt, und ſie iſt erſt dann die abſolute, wenn die objektivirten Beſtimmtheiten ebenſo, wie nach ihrem Unterſchiede, auch nach ihrer gegenſeitigen *Harmonie* und *Einheit* dem Selbſtbewußtſein gegenüber getreten ſind. Da wir nun ein Selbſtbewußtſein, welches die Fähigkeit dieſer *abſoluten* Vergegenſtändlichung beſitzt, nicht in der

menſchlichen, auch nicht in der übrigen Welt-Wirklichkeit nachweiſen können, ſo werden wir auf's Neue die Behauptung ausſprechen müſſen, daß das Selbſtbewußtſein des Abſoluten nothwendig als ein überweltliches gedacht werden müſſe. Indem nun dies die weſentliche Behauptung des Theismus iſt, ſo ergiebt ſich dieſer damit als die Wahrheit des logiſchen Pantheismus, und, da dieſer die höchſte pantheiſtiſche Form und Stufe bildet, als die Wahrheit des Pantheismus überhaupt.

## §. 9. Uebergang zum Theismus.

Es giebt im Allgemeinen zwei Ausgangspunkte und Wege, die uns mit zwingender Nothwendigkeit zu der Wahrheit des Theismus hinführen, und von dieſen iſt der eine das Faktum der Weltwirklichkeit und der andere die Idee des Abſoluten. Nur das Abſolute kann das wahre und wirkliche ſein, welches einerſeits ein vollkommen genügender Erklärungsgrund der geſammten Weltwirklichkeit zu ſein vermag, und andererſeits in ſich ſelbſt ſo beſchaffen iſt, daß es das Weſen und die Idee des Abſoluten vollſtändig in ſich abbildet und realiſirt.

Da, was zuerſt die Weltwirklichkeit betrifft, dieſe aus zwei allgemeinen Weltſtufen beſteht, von denen die eine die Natur und die andere der menſchliche Geiſt iſt, ſo werden wir näher zu unterſuchen haben, was ſich für die Idee des Abſoluten ſowohl aus der einen als auch aus der anderen Stufe ergiebt.

1) Die Natur iſt — worin wir dem logiſchen Pantheismus durchaus beiſtimmen müſſen — Idee in Form der Materialität. Wenn dieſe Definition richtig iſt, ſo enthält damit die Natur zwei Seiten in ſich, die Idee, welche

ihr Weſen ausmacht, einerſeits, und die Materie, welche ihre ſpecifiſche Form bildet, andererſeits. Nun iſt offenbar keine dieſer Seiten der produktive Grund der andern, die Idee nicht der Grund der Materie, dieſe nicht der Grund der Idee. Denn wie wohl ſollte aus der Idee die Materie, die ein total von ihr Verſchiedenes, und wie aus dieſer die Idee, die ihren direkten Gegenſatz ausdrückt, hervorgehen können! Wenn aber keine der Grund der andern zu ſein vermag, auch keine als eine ſich ſelbſt ſetzende begriffen werden kann, ſo folgt, daß beide ihren ſie hervorbringenden Grund außer ſich haben müſſen. Keinenfalls nun kann dieſer Grund der menſchliche Geiſt ſein, für welchen vielmehr die Natur ein Vorausgeſetztes iſt und welcher nur inſofern eine ſetzende Macht genannt werden kann, als er ſich an dieſem Vorausgeſetzten ſetzend bethätigt; ſondern dieſer Grund kann nur eine über den menſchlichen Geiſt und die Natur hinausliegende, nur eine überweltliche Macht ſein. Und dieſe Macht muß nothwendig als eine intelligente gedacht werden, da das, wovon ſie der ſchaffende Grund iſt, nur von einer Intelligenz hervorgebracht werden kann. Von ihr iſt nicht nur die Materie, ſondern auch die in dieſer zu verwirklichende Idee und weiter die beſtimmte Beziehung geſchaffen, welche zwiſchen Idee und Materie Statt findet. Aber ſchöpferiſcher Grund der Idee vermag nur die Intelligenz zu ſein, zu deren Weſen und Wirklichkeit die Idee gehört, und ebenſo kann auch nur ſie die Beziehung hervorbringen, welche in der Natur zwiſchen der Idee und der Materie Statt findet. Dieſe Beziehung nämlich iſt weſentlich Zweckbeziehung, d. h. die Idee iſt der Zweck, welcher ſich in der vorausgeſetzten Materie und vermittelſt derſelben ausführt und zur Wirklichkeit bringt.

Seit die Entdeckung von Geſetzen in der Natur

gemacht ist, sind immer ganz besonders sie es gewesen, in denen man die Nothwendigkeit fand, als das schöpferische Princip der Natur eine überweltliche Intelligenz anzunehmen. Man erkannte nämlich richtig, daß die Gesetze *Gedanken* seien; Gedanken aber, ein System von Gedanken, vermochte man nur aus einer Intelligenz, und ein *solches* Gedankensystem, wie es uns in den Gesetzen entgegentritt, nur aus einer *überweltlichen* Intelligenz zu begreifen. — Was diesen Uebergang betrifft, so verhehlen wir uns nicht, daß gegen denselben eine nicht unwichtige Instanz erhoben werden könne, aber wir sind zugleich der Ansicht, daß durch dieselbe höchstens nur die Nothwendigkeit eines *direkten* Uebergangs, nicht aber die des Uebergangs *überhaupt* gefährdet sei. Die Instanz ist folgende: Es wird zugegeben, daß die Gesetze der Natur objektive Gedanken seien. Diese Gedanken aber, die wesentlich als *viele* (es giebt ja viele Gesetze) vorhanden sind, nöthigen uns, sagt man, nur, zu der *Einheit* des Gedankens aufzusteigen, nämlich zu derjenigen Einheit, wovon sie die vielfache Besonderung sind. Da diese Einheit keine andere, als die Idee der Natur sein kann, die ja allein es ist, welche sich in der Vielheit der Gesetze ihre bestimmte Darstellung und Selbstbesonderung giebt, so scheint damit auch nur sie es zu sein, in welche von den Gesetzen ein nothwendiger Uebergang Statt findet. — Indessen ist es ein und dasselbe Gesetz der Nothwendigkeit, was uns zwingt, grade ebenso wieder über die *Idee* der Natur zu einem höheren Principe fortzugehen, wie wir über die Vielheit der Gesetze zu einem solchen fortgehen mußten. Wir vermögen nämlich in keiner Weise die Idee der Natur als ein *sich selbst setzendes* Sein zu begreifen, sondern müssen sie für ein ebenso Gesetztes halten, wie die Gesetze der Natur ein solches sind. Nothwendig ist

ja alles das ein Geſetztes, was den Charakter der Beſtimmtheit und Begrenztheit an ſich trägt. Denn was dieſen Charakter an ſich trägt, hat nothwendig ein Allgemeines über ſich, aus dem, als aus ſeinem es ſetzenden Grunde, es hervorgegangen ſein muß. Nun aber läßt ſich leicht zeigen, daß die Idee der Natur weſentlich als eine beſtimmte und begrenzte gedacht werden müſſe. Sie iſt dies nämlich inſofern, als ſie einerſeits als Idee die materielle Seite der Natur außer ſich hat und alſo durch dieſe begrenzt wird, und andererſeits als Idee der Natur dem menſchlichen Geiſt gegenüberſteht und mithin auch an dieſem ihre Grenze hat. — Es iſt nun unſere unabweisbare Behauptung, daß das Princip, in Beziehung auf welches die als Einheit geſetzte Idee der Natur die Bedeutung eines Geſetzten und Begründeten hat, nur das Abſolute als überweltliche Intelligenz ſein könne. Zwar iſt der menſchliche Geiſt eine ſolche Weſenheit und Wirklichkeit, die mit Recht als die Wahrheit der Natur bezeichnet werden kann, aber er iſt ſelbſt nur theils eine geſetzte, theils eine von Stufe zu Stufe ſich entwickelnde Wahrheit, nicht die Urwahrheit, aus welcher die Idee und noch weniger die Wirklichkeit der Natur hervorgegangen ſein kann. Die Idee der Natur, welche ein Syſtem von Gedanken iſt, kann nur von einer ſolchen Intelligenz ausgegangen ſein, worin ſie nach ihrer uneingeſchränkten Totalität eine gedachte geweſen; eine ſolche aber vermag nur die überweltliche, abſolute Intelligenz und keinenfalls der menſchliche Geiſt zu ſein, der ſich vielmehr nur von Stufe zu Stufe die Idee der Natur erſchließen kann und auch im Punkte der Gegenwart das beſtimmte Bewußtſein hat, daß ſeine Erkenntniß der Natur immer noch nur eine werdende und von ihrem letzten Zielpunkte noch unendlich ferne ſei.

Wie nun die Geſetze der Natur zwar nicht direkt, aber ſicherlich indirekt auf eine überweltliche Intelligenz, als auf ihren letzten Grund, aus dem ſie hervorgegangen ſind, hinweiſen, ebenſo weiſt auf dieſelbe noch eine andere Seite der Natur hin. Bekanntlich ſtellt die Natur ſich ſelbſt in einer Vielheit von Entwickelungsſtufen dar, von denen die niedrigſte die elementare Natur, die nächſt höhere die unorganiſche, die dann folgende höhere die organiſch vegetabiliſche, und die letzte und höchſte die organiſch animaliſche Natur iſt. Alle dieſe Stufen ſind auf das Beſtimmteſte von einander unterſchieden; aber ihr Unterſchied iſt kein blos quantitativer, ſondern zugleich auch ein qualitativer. Die organiſche Natur z. B. iſt in dem Sinne ein höheres Sein, als die unorganiſche, daß ſie zugleich weſentlich ein qualitativ anderes als jene iſt, und ebenſo iſt die organiſch animaliſche Natur ſo ein höheres, als die vegetabiliſche, daß ſie gleichfalls die Bedeutung eines qualitativ anderen Seins als jene hat. Schon hieraus aber ergiebt ſich, daß unmöglich die jedesmalige höhere Stufe aus der nächſt niederen, als aus ihrem Grunde, hervorgegangen ſein kann. Denn ein Grundverhältniß kann nur da angenommen werden, wo die Seite des Begründeten dynamiſch vollſtändig in der Seite des Grundes geſetzt und enthalten iſt. Mit den einzelnen Stufen der Natur aber verhält es ſich ſo, daß in der jedesmaligen niederen die nächſt höhere dynamiſch nicht geſetzt und enthalten iſt. Da ſich nun gleichwohl die einzelnen Stufen der Natur nicht von einander ausſchließen, ſondern in einem ſo innerlichen Zuſammenhange mit einander ſtehen, daß die eine aus der andern, die höhere aus der niederen, hervorgegangen zu ſein ſcheint, ſo muß von ſelbſt die Frage nach dem Woher dieſes Zuſammenhanges entſtehen. Dieſe Frage iſt häufig

ſo beantwortet worden, daß auf eine überweltliche Cauſalität hingewieſen iſt, welche dieſen Zuſammenhang geſetzt und hervorgerufen habe. Eine überweltliche Intelligenz, ſagt man, habe in die niedere Entwickelungsſtufe den Keim gelegt, daß ſie aus ſich die höhere habe hervorbringen können, und eben ſie habe weiter beide Stufen in die Beziehung zu einander gebracht, daß die höhere die Bedeutung des Zweckes und die niedere die des Mittels haben könne, wodurch ſich dieſer Zweck Daſein und Wirklichkeit giebt. — Jedoch auch hier möchte es ſich ebenſo, wie mit den Geſetzen der Natur, verhalten; auch hier weiſen die einzelnen Entwickelungsſtufen der Natur auf eine überweltliche Intelligenz nicht direkt, ſondern nur indirekt hin. Direkt weiſen ſie vielmehr auf dieſelbe Einheit hin, worauf die Geſetze der Natur hinweiſen, und dieſe Einheit iſt die Idee der Natur. Die Idee der Natur iſt die Macht, welche ſich in der Vielheit der natürlichen Entwickelungsſtufen beſtimmt und beſondert, und eben ſie treibt, weil ſie auf der je niederen Entwickelungsſtufe zu keiner ihrem Weſen entſprechenden Wirklichkeit gekommen iſt, dieſe über ſich hinaus in die höhere, als in die ihrem Weſen adäquatere Wirklichkeit, hinein; ſie iſt alſo in der That das Princip, welches den gegenſeitigen Zuſammenhang aller Stufen bedingt und vermittelt und welches bewirkt, daß die Natur in ihrer lebendigen Wirklichkeit ein wirkliches und wahres Syſtem ſein könne. — Aber wenn nun dem ſo iſt, hat, fragt ſich, die Idee der Natur dieſe Macht aus und von ſich ſelbſt, oder hat ſie dieſelbe aus einem anderen und höheren Principe her? Gewiß aus einem höheren Principe her, da, wie wir geſehen haben, die Idee der Natur nicht als eine ſich ſelbſt ſetzende, ſondern nur als eine geſetzte und begründete Einheit begriffen werden kann. Geſetzt und begründet aber iſt ſie, wie gezeigt, nur durch eine überwelt-

liche Intelligenz, in welcher das Gedankenſyſtem ein vollſtändig bewußtes iſt, was in ihr in nur bewußtloſer Weiſe auftritt. Demnach muß behauptet werden, daß, ſo gewiß die überweltliche, abſolute Intelligenz die ſchöpferiſche Macht iſt, von welcher die Totalität der Idee der Natur und nicht minder auch die materielle Seite derſelben ausgegangen iſt, ebenſo gewiß auch ſie der letzte, aber indirekte, Grund angeſehen werden müſſe, durch welchen alle einzelnen Entwickelungsſtufen, ſowohl nach der Beſtimmtheit ihres Seins, als auch nach ihrem gegenſeitigen inneren Zuſammenhange, geſetzt und bedingt ſind.

2) Wenn ſo ſchon die Natur ihren letzten Erklärungsgrund nur in einer überweltlichen Intelligenz findet, ſo iſt es noch mehr die Wirklichkeit des menſchlichen Geiſtes, die ohne eine ſolche ſchlechterdings nicht begriffen werden kann. Näher ſind es drei Seiten im menſchlichen Geiſte, deren Daſein eine überweltliche Intelligenz vorausſetzt, und dieſe ſind: einerſeits die ſpecifiſche Form des Geiſtes oder das Selbſtbewußtſein, andrerſeits das Weſen des Geiſtes oder die Vernunft und endlich drittens die Beziehung, welche zwiſchen der Form und dem Weſen des Geiſtes, zwiſchen dem Selbſtbewußtſein und der Vernunft, Statt findet.

a) Was zuerſt die Form des Geiſtes oder das Selbſtbewußtſein betrifft, ſo muß verneint werden, daß dies, wozu es von dem ſubjektiven Idealismus gemacht wird, ein ſich ſelbſt ſetzendes Sein ſei. Das Selbſtbewußtſein iſt ſo wenig ein abſolut ſich ſelbſt ſetzendes Sein, daß es vielmehr ſich ſelbſt nach ſeiner realen Möglichkeit vorausſetzt und nur aus dieſer, als aus einer gegebenen heraus, ſich ſelbſt hervorzubringen vermag. Das Selbſtbewußtſein erwacht ja und iſt mithin da, ehe es als ſelbſtbewußtes

da iſt. Aber wenn nun das Selbſtbewußtſein nicht der hervorbringende Grund ſeiner realen Möglichkeit iſt, welches Andere denn wird als dieſer Grund anzunehmen ſein? Setzen wir als dieſen Grund andere menſchliche Ich, die Ich der Eltern, ſo wird ſich, da das menſchliche Geſchlecht einen Anfang genommen hat, die Frage bei dem erſten menſchlichen Ich erneuern müſſen. Sagt man nun, das erſte menſchliche Ich ſei aus dem Schooße der Natur hervorgegangen und dieſe ſein es erzeugender Grund, ſo iſt leicht zu zeigen, daß dieſe Annahme eine ſich ſelbſt widerſprechende ſei. Unmöglich ja kann die Natur Grund von einem ſolchen ſein, in deſſen Begriffe es liegt, ſich über die Natur zu erheben und negativ über ſie hinauszugehen. So gewiß der Grund das Begründete, was er aus ſich hervorgehen läßt, dynamiſch in ſich enthalten muß, ebenſo gewiß iſt es, daß die Natur, in deren Begriffe das Geiſtſein negirt iſt, nicht der Grund des Geiſtes ſein könne. Aber wenn nun das menſchliche Ich weder aus ſich ſelbſt noch auch aus der Natur begriffen werden kann, ſo bleibt nichts Anderes übrig, als auf eine überweltliche Intelligenz zu recurriren und dieſe als den Grund zu ſetzen, aus dem die reale Möglichkeit des Ich letztlich hervorgegangen iſt. Das Ich kann offenbar nur aus einem Ich hervorgehen; für das erſte menſchliche Ich aber giebt es kein anderes, was ihm vorausgeht, als nur das überweltliche Ich, das Ich des Abſoluten.

b) Wie nun die Form des menſchlichen Geiſtes, das Selbſtbewußtſein, ebenſo weiſt auch deſſen Weſen, die Vernunft, auf eine überweltliche Intelligenz, als auf ihren letzten Exiſtenzgrund, hin. Unter dem Weſen des Menſchen, der Vernunft, wird auch hier die Einheit verſtanden, die der Inbegriff der vernünftigen Ideen iſt, d. h. die Ein-

heit, welche in principieller Weiſe die Ideen des Wahren, Guten und Schönen und die unendliche Mannigfaltigkeit derjenigen Momente umfaßt, in denen ſich dieſe Ideen ihre Selbſtbeſonderung und beſtimmte Darſtellung geben. Vom Weſen des Menſchen in dieſem Sinne muß nun behauptet werden, daß das menſchliche Selbſtbewußtſein daſſelbe als ſeine weſentliche Vorausſetzung vorfinde und in keiner Weiſe deſſen Grund ſei. Der menſchliche Geiſt iſt ſchon lange Bewußtſein, ehe es ihm gelingt, ſich über die ſinnliche Welt zu ſeinem Weſen, der Vernunft, zu erheben und ſich aus dieſer in ſeinem Denken und Wollen zu erfüllen; ſo oft er ſich aber aus derſelben erfüllt, hat er auch ſtets das Bewußtſein, daß er es hier mit einem Inhalte zu thun habe, der, über ſeine und jede Willkür erhaben, eine von aller menſchlichen Thätigkeit unabhängige und den Charakter der Ewigkeit an ſich tragende Nothwendigkeit in ſich ſchließt. Aber wenn nun das menſchliche Selbſtbewußtſein gleichfalls nicht der hervorbringende Grund ſeines Weſens, der Vernunft, iſt und wenn wir als dieſen Grund auch nicht andere menſchliche Ich anſehen können, da dann auch hier die Frage entſtehen würde, worin die Vernunft des erſten Menſchen ihren ſie hervorbringenden Grund habe, ſollen wir nun etwa denen beiſtimmen, die auch hier, wie bei der Form des Selbſtbewußtſeins, die Natur dieſen Grund ſein laſſen? Aber unmöglich kann die Natur der Grund ſein, da ſie in dieſem Falle etwas hervorbringen würde, was über ihr Weſen und ihren Begriff unendlich hinausgeht. Es iſt ja nicht nur die Idee des Guten oder der Sittlichkeit, ſondern ebenſo ſehr auch die im Weſen der menſchlichen Vernunft liegende höhere Wahrheit und Schönheit, wodurch die menſchliche Vernunft unendlich über die Natur hinausgeht. Auch hier daher werden wir genöthigt ſein,

wenn unſer Erklärungsgrund ein ſtichhaltiger ſein ſoll, auf eine überweltliche Intelligenz zu recurriren und aus deren Weſen das Weſen des menſchlichen Geiſtes abzuleiten. Grund der menſchlichen Vernunft kann nur der Geiſt ſein, in welchem alle die Ideen eine bewußte Wirklichkeit ſind, die in jener keimartig liegen und nach dem Geſetze ſtufenweiſer Entwickelung in das menſchliche Selbſtbewußtſein eintreten. Dieſer Geiſt aber iſt nur der abſolute Geiſt, nur die überweltliche, abſolute Intelligenz.

c) Wie nun einerſeits das Selbſtbewußtſein und andrerſeits die Vernunft des menſchlichen Geiſtes, ebenſo weiſt auf ein ſeiner ſelbſtbewußtes, überweltliches Princip auch die Harmonie hin, welche im menſchlichen Geiſte zwiſchen deſſen Form und Weſen, zwiſchen dem Selbſtbewußtſein und der Vernunft, beſteht. Auch von dieſer Harmonie iſt das menſchliche Ich, welches ſie nur empfindet und denkt, nicht der Grund; ihr Grund kann nur dasjenige Princip ſein, von welchem die beiden in Harmonie ſtehenden Seiten ihren letzten Ausgangspunkt genommen haben, alſo nur die überweltliche, abſolute Intelligenz, in welcher die im menſchlichen Geiſte werdende Harmonie eine ſchlechthin ſeiende und abſolut wirkliche iſt.

Nach dem Satze, daß der Grund nothwendig den Inhalt und die Weſenheit des Begründeten in ſich ſchließen müſſe, ergiebt ſich mithin aus dem Bisherigen, daß das Abſolute ſeiner Form nach als Selbſtbewußtſein, ſeinem Weſen nach als vernünftige Subſtanz und ſeiner vollen Wirklichkeit nach als diejenige Harmonie zwiſchen Selbſtbewußtſein und vernünftiger Subſtanz gedacht werden müſſe, in welcher die eine dieſer Seiten ſich in der anderen, jede ſich in jeder, abſolut auf ſich ſelbſt bezieht.

Wir haben hiermit eine Begriffsbestimmung vom Absoluten gewonnen, zu welcher uns, in negativer Weise, auch noch ein anderer vom menschlichen Geiste genommener Ausgangspunkt hinführt. Dieser Ausgangspunkt ist die *Endlichkeit* des menschlichen Geistes. Wollen wir wissen, worin in tiefster Weise die Endlichkeit einer Existenz bestehe, so müssen wir die Beziehung betrachten, in welcher dieselbe zu ihrem *Wesen* steht. Wie steht es nun mit der Beziehung des menschlichen Selbstbewußtseins auf die sein Wesen bildende vernünftige Substanz? Offenbar ist diese Beziehung, so lange der menschliche Geist sich entwickelt, (und er entwickelt sich endlos) keine blos positive, sondern zugleich auch eine negative. Das menschliche Selbstbewußtsein kann während seiner Entwickelung die vernünftige Substanz immer nur *relativ* in sich abbilden und verwirklichen, relativ dagegen hat es dieselbe außer sich. Es wird hiermit, so lange die *Entwickelung* währt, ebensosehr ein Nichtsein als ein Sein der vernünftigen Substanz ausdrücken müssen. Aber eben hierin, d. h. in dieser an dem menschlichen Selbstbewußtsein haftenden Negation, besteht die normale Endlichkeit des menschlichen Geistes. Wenn dieser Begriff der richtige ist, so werden wir damit im Stande sein anzugeben, von welcher Beschaffenheit *derjenige* Geist sein müsse, dem der Charakter der Unendlichkeit und Absolutheit zukommen soll. Unzweifelhaft wird diesen Charakter nur dasjenige Selbstbewußtsein haben können, welches sein Wesen, die vernünftige Substanz, nicht in einer bestimmten Stufe, nicht relativ, sondern vielmehr nach ihrer uneingeschränkten Totalität oder schlechthin in sich verwirklicht, also nur dasjenige Selbstbewußtsein, an welchem gar keine Negation mehr haftet. Aber dieses Selbstbewußtsein suchen wir vergebens

in der Welt; dieſer Geiſt iſt nur der abſolute Geiſt als weſentlich überweltlicher Geiſt. — Jedoch nicht nur nach der eben angeführten, ſondern auch noch nach einer andern Seite hin wird der menſchliche Geiſt, ſelbſt bei normaler Entwickelung, als ein endlicher zu bezeichnen ſein. Es hat nämlich der Umſtand, daß das Selbſtbewußtſein ſein Weſen, die vernünftige Subſtanz, nur relativ in ſich verwirklicht, auch noch in etwas Anderem als blos darin ſeinen Grund, daß es dem Geſetze der Entwickelung unterworfen iſt. Der menſchliche Geiſt exiſtirt factiſch in einer unendlichen Vielheit von Ich. Alle dieſe Ich ſind an ſich nicht nach ihrem Weſen, (denn ihr Weſen iſt die identiſche vernünftige Subſtanz) auch nicht nach ihrer Exiſtenzform, (denn dieſe iſt das identiſche Selbſtbewußtſein) aber wohl darnach von einander unterſchieden, welche Seiten, Momente und Beſtimmungen der vernünftigen Subſtanz in jedem Selbſtbewußtſein wirklich geworden ſind. Das einzelne Selbſtbewußtſein muß nämlich, will es überhaupt thätig ſein, ſich in ſeiner Thätigkeit beſchränken; es vermag daher auch die ſein Weſen bildende vernünftige Subſtanz nicht nach ihrer vollen Totalität, ſondern immer nur nach einem beſtimmten und beſchränkten Kreiſe von Seiten und Verhältniſſen, oder, was daſſelbe iſt, nur in den Grenzen eines beſtimmten Berufs zu verwirklichen. Es iſt alſo auch hier der menſchliche Geiſt darum endlich, weil er ſein Weſen nur in einer materiellen Beſtimmtheit und Begrenztheit, nur in endlicher Geſtalt verwirklichen kann, oder nur deswegen, weil ſein Inhalt ein endlicher iſt. Anders dagegen wird es ſich mit dem abſoluten Geiſte verhalten. Abſolut wird nur der Geiſt ſein können, welcher ſein Weſen nicht in einem materiell beſtimmten Ich, nicht in einer unendlichen Vielheit endlicher Ich,

ſondern vielmehr in einem ſolchen einigen und einzigen Selbſtbewußtſein verwirklicht, in welches die uneingeſchränkte Totalität ſeines Weſens vollſtändig über- und eingegangen iſt.

Hiermit hat uns die Betrachtung der höchſten Weltwirklichkeit, des menſchlichen Geiſtes, ganz von ſelbſt zu der Idee des Abſoluten hinübergeführt, die, was auch ſchon aus dem Bisherigen erhellt, nicht minder als die Weltwirklichkeit auf ein ſolches Abſolute hinweiſt, was weſentlich überweltliche Intelligenz iſt. Da eine Wirklichkeit ohne Weſen und ein Weſen ohne Wirklichkeit ein Nichtabſolutes bezeichnet, ſo wird in der Idee des Abſoluten vor Allem die Einheit von Wirklichkeit und Weſen liegen müſſen. Aber nicht jede Einheit von Wirklichkeit und Weſen wird ohne Weiteres ſchon das Abſolute ſein, ſondern hierzu wird ſich nur diejenige Einheit eignen können, welche einerſeits zu ihren beiden Seiten die abſolute Wirklichkeit und das abſolute Weſen hat und andrerſeits ſelbſt, d. h. als Einheit, die abſolute iſt. Da nun die abſolute Wirklichkeit nur das Selbſtbewußtſein, das abſolute Weſen nur die vernünftige Subſtanz und die Einheit von Selbſtbewußtſein und vernünftiger Subſtanz nur dann die abſolute iſt, wenn die Subſtanz nach ihrer uneingeſchränkten Totalität im Selbſtbewußtſein wirklich geworden iſt, ſo folgt, daß auch nur die aus dieſen Seiten beſtehende und dieſen Charakter an ſich tragende Einheit das Abſolute ſein könne. Aber dieſe Einheit iſt weſentlich eine überweltliche Einheit.

Alſo ſowohl die Natur als auch der menſchliche Geiſt, ſowohl die Weltwirklichkeit als auch die Idee des Abſoluten poſtuliren ebenſo nothwendig als entſchieden ein ſolches Abſolute, was weſentlich in ſich ſeiende, über-

weltliche Intelligenz und Persönlichkeit ist. Dies Absolute nun ist der Gegenstand und das specifische Objekt des Theismus, mit dessen Begriff, Formen und Stufen, dessen Gott und Welt umfassenden Systeme sich die folgende Abhandlung beschäftigen wird.

## Zweite Abtheilung.

# Der Theismus.

### §. 10. Allgemeine Begriffsbeſtimmung des Theismus.

Unter dem *Theismus* iſt im Allgemeinen diejenige Anſchauungsweiſe zu verſtehen, nach welcher Gott ein *überweltliches* und zugleich *perſönliches* Sein iſt. Was der eigentliche Sinn dieſer Begriffsbeſtimmung ſei, wird dann erhellen, wenn die Begriffe der *Ueberweltlichkeit* und der *Perſönlichkeit* Gottes näher fixirt ſind.

1) Die *Ueberweltlichkeit* Gottes iſt häufig ſo beſtimmt worden, daß darin nicht ein Hinausſein Gottes über die *Totalität* der Welt, ſondern nur ein Hinausſein deſſelben über *eine Seite* der Welt liegt. Die Welt umfaßt ja in ſich ſelbſt zwei Seiten, deren eine ſich kurz als zahlloſe *Vielheit* (der Exiſtenzen) und die andere ſich als die dieſer Vielheit zu Grunde liegende *Einheit* bezeichnen läßt. In dieſem Sinne aber will der Theismus die Ueberweltlichkeit Gottes nicht gedacht wiſſen. Er verſteht unter derſelben das Hinausſein Gottes über die *Totalität* der

Welt und bildet grade hierin den Gegenſatz zum Pantheismus, welcher, die Einheit der Welt mit der Gottheit identificirend, die Ueberweltlichkeit ſo verſteht, daß darin nichts weiter, als ein Hinausſein Gottes über die bloße Vielheit der Dinge als Vielheit liegt.

2) Was ſodann den Begriff der Perſönlichkeit Gottes anbetrifft, ſo drückt dieſer mehr aus, als was in der bloßen Selbſtbewußtheit Gottes liegt. Als perſönlicher iſt Gott allerdings ein ſeiner ſelbſt bewußtes oder, was dasſelbe iſt, ein durch innere Selbſtobjektivirung ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Sein. Das Selbſtbewußtſein Gottes iſt aber nie ein abſtraktes, d. h. ein vom Weſen Gottes abſtrahirendes und ſich dagegen in ſich ſelbſt iſolirendes, (was das menſchliche Selbſtbewußtſein ſein kann) ſondern ſtets ein Sichwiſſen Gottes in ſeinem Weſen, dergeſtalt, daß Gott ſich ſelbſt nur dann denkt, wenn er ſein Weſen denkt, und umgekehrt, wenn er ſein Weſen denkt, auch ſich denkt. Sodann iſt mit dem Sichſelbſtdenken Gottes nach ſeinem Weſen in Gott ſtets unmittelbar verknüpft ein Sichſelbſtwollen Gottes nach ſeinem Weſen. Wie nämlich Gott ſich denkt, ſo will er ſich und, umgekehrt, wie er ſich will und von Ewigkeit her gewollt hat, ſo denkt er ſich. Im Begriffe der Perſönlichkeit Gottes nun liegt weſentlich das Ineinander oder die Einheit des Denkens und Wollens Gottes, und zwar ſo, wie dies Denken und Wollen zu ſeinem Inhalte oder ſeinem Gegenſtande das Weſen Gottes hat. — Wenn dies der Begriff der Perſönlichkeit Gottes iſt, ſo muß einleuchten, daß Gott im theiſtiſchen Sinne ein perſönlicher ſei ganz abgeſehen davon, ob es eine Welt gibt oder nicht gibt. Ein perſönlicher iſt Gott nicht erſt durch die Welt, nicht erſt durch ein Verhältniß nach Außen, ſondern ein ſolcher iſt er auch ſchon in ſeiner reinen

Vorweltlichkeit und in ſeinem reinen Inſichſein. So gewiß aber im Begriffe der Perſönlichkeit Gottes keine nothwendige Beziehung auf die Welt liegt, ebenſo gewiß iſt es doch, daß, inwiefern Gott eine Welt geſchaffen hat, er ſich auf dieſelbe auch in perſönlicher Weiſe beziehen werde und müſſe. Natürlich wird dann dieſe perſönliche Beziehung in nichts Anderem beſtehen können, als darin, daß Gott mit ſeinem Denken und ſeinem Wollen auch auf die Weltgegenſtändlichkeit gerichtet iſt.

## §. 11. Eintheilung des Theismus.

Da der Theismus geſchichtlich in verſchiedenen Formen und Stufen aufgetreten iſt, ſo entſteht die Frage, worin deren *Möglichkeit* geſetzt und begründet ſei. Hierauf iſt zu antworten, daß dieſe Möglichkeit darauf beruhe, daß der überweltliche und zugleich perſönliche Gott in einem verſchiedenen Verhältniſſe zur Welt gedacht werden könne. Es iſt nämlich möglich, Gott als ein überweltliches und perſönliches Sein aufzufaſſen und ſich doch das *Verhältniß* Gottes zur Welt und dieſer zu Gott in ganz *verſchiedener* Weiſe zu denken. Darin nun, daß *factiſch* dies Verhältniß als ein verſchiedenes gedacht iſt, haben die verſchiedenen Formen und Stufen des Theismus ihre geſchichtliche Quelle und ihren empiriſchen Entſtehungsgrund. Im Allgemeinen nämlich iſt das Verhältniß Gottes zur Welt auf folgende dreifache Weiſe beſtimmt worden:

1) Gott und Welt ſind zuerſt ſo gedacht worden, daß beide ſich völlig gegen einander ausſchließend verhalten oder zwei begrifflich einander entgegengeſetzte Seiten ſind. In dieſem Sinne iſt Gott das rein *unendliche* und die Welt das rein *endliche* Sein, und es verhalten ſich Gott und Welt

grade ſo ausſchließend gegen einander, wie ſich das abſtrakt Unendliche ausſchließend gegen das Endliche verhält.

2) Gott und Welt ſind ſodann ſo gedacht worden, daß ſie als zwei ihrem Weſen nach identiſche und nur ihrer Exiſtenzform nach unterſchiedene Seiten beſtimmt ſind. In dieſem Sinne iſt Gott nach ſeinem Weſen ganz daſſelbe, was die Welt nach ihrem Weſen iſt, und er unterſcheidet ſich von der Welt allein dadurch, daß, wenn dieſe das identiſche Weſen in Form der Materie, in Form der Vielheit, in Form des Werdens und der Entwickelung iſt, er dagegen daſſelbe Weſen in Form der Immaterialität und Ueberſinnlichkeit, in Form abſoluter, ſich auf ſich ſelbſt beziehender Einheit, in Form völliger Erhabenheit über alles Werden und alle Entwickelung iſt.

3) Gott und Welt endlich können auch in dem Verhältniſſe zu einander ſtehend gedacht werden, daß ſie, ihrer Exiſtenzform nach in dem eben angeführten Unterſchiede verbleibend, ihrem Weſen nach ſowohl identiſch, als auch zugleich von einander unterſchieden ſind. Dies ſcheinbar Entgegengeſetzte iſt nämlich dann der Fall, wenn das Weſen Gottes als ein umfangreicheres und inhaltsvolleres denn das Weſen der Welt geſetzt iſt, und alſo gelehrt wird, daß zwar das Weſen der Welt im Weſen Gottes, aber nicht umgekehrt Alles, was im Weſen Gottes liegt, auch im Weſen der Welt geſetzt ſein müſſe.

## §. 12. Der Theismus des Gegenſatzes zwiſchen Gott und Welt.

### A. Der jüdiſche Theismus.

Nach der eben angegebenen Eintheilung iſt die erſte und zwar die niedrigſte Form des Theismus diejenige, in

welcher Gott und Welt zwei einander begrifflich ausschließende und ihrem Wesen nach entgegengesetzte Seiten bilden, d. h. Gott nur als das abstrakt unendliche und die Welt als das abstrakt endliche Sein gedacht ist. Um diese Form des Theismus umfassend und gründlich zu verstehen, werden wir vor Allem auf den Begriff der Endlichkeit der Welt näher einzugehen und dann, e contrario, aus diesem heraus den der Unendlichkeit zu bestimmen haben. Es wird daher zunächst die Frage entstehen, wie die Welt gedacht werden müsse, wenn sie einen Inbegriff rein endlichen Seins bilden soll. Da die Welt in die beiden Hälften der Natur und des menschlichen Geistes zerfällt, so wird sich fragen, wie beschaffen einerseits die Natur und andrerseits der menschliche Geist gedacht werden müsse, wenn jene, wie dieser, nur ein rein endliches Sein ausmachen soll.

1) Was zuerst die Natur betrifft, so wird das Nächste, was sich über diese aussagen läßt, (und der gegenwärtige Standpunkt sagt über sie nichts weiter aus) das sein, daß sie ein Inbegriff materieller d. h. solcher Objekte sei, deren jedes sowohl räumlich als auch zeitlich bestimmt ist. Jedes Naturobjekt nimmt eine bestimmte Räumlichkeit oder Oertlichkeit ein und verhält sich von dieser ebenso ausschließend gegen die übrigen Objekte, als es von diesen ausgeschlossen wird. Wie hiermit ein jedes ein begrenzendes und zugleich ein begrenztes, d. h. ein endliches ist, ebenso ist es auch dann ein endliches, wenn es nach seiner zeitlichen Bestimmtheit aufgefaßt wird. Als ein zeitliches ist ein jedes ein entstehendes und ein vergehendes, also ein solches, welches sowohl nach seinem Anfange als auch nach seinem Ende ein begrenztes, d. h. eben endliches ist. So gewiß nun die Natur als ein Inbegriff blos materieller Objekte von dieser zwiefachen endlichen Beschaffenheit ist, ebenso gewiß ist es

für uns, daß sie unendlich mehr als dieser Inbegriff sei, daß sie in ihrem eigenen Begriffe eine über ihre bloße Materialität begrifflich hinausgehende Seite, die der Gesetze, in sich enthalte. Aber insofern die Natur als ein rein endliches Sein aufgefaßt wird, wird sie nur so gedacht, daß sie der Seite der inneren Gesetzmäßigkeit in sich ganz entbehrt. Denn durch die Gesetze, die ja ein über alle Zufälligkeit und Vergänglichkeit erhabenes, ein schlechthin nothwendiges und wesentliches Sein bilden, würde die Natur einen relativ unendlichen Charakter gewinnen. Den Gesetzen eignet ja weder die zeitliche noch auch die räumliche Begrenztheit; diese nicht, weil sie an keinen einzelnen Punkt gebannt sind, sondern wesentlich alle Räume und Oerter durchziehen, und jene nicht, weil sie ihrer Idee nach weder entstanden sind, noch auch vergehen können.

2) Was den menschlichen Geist betrifft, so wird dieser dann als ein abstrakt endliches Sein aufgefaßt, wenn als der einzige Inhalt, auf welchen sich sein Denken und Wollen bezieht, nur die zahllose Vielheit der materiellen oder sinnlichen Objekte gewußt wird. Wir wissen recht gut, daß es für den menschlichen Geist noch eine andere, unendlich höhere Objektivität giebt, als die Welt der sinnlichen Objekte, nämlich die Objektivität, welche, das Wesen des menschlichen Geistes ausmachend, die Ideen der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Schönheit in sich faßt, aber der gegenwärtige Standpunkt weiß hiervon nichts. Für ihn giebt es im Innern des menschlichen Geistes nichts Wesenhaftes und Substanzielles, was Inhalt und Objekt des Bewußtseins werden könnte, für ihn ist der Geist an und für sich eine tabula rasa, die von Außen beschrieben werden muß, nur von Außen einen Inhalt bekommen kann. Natürlich wird, nach diesen Voraussetzungen, der Mensch auch von

Gott und göttlichen Dingen aus seinem eigenen Innern her nichts wissen können; wiefern er dennoch davon etwas weiß, wird er auch dies Wissen nur von Außen empfangen, nur durch die Acte göttlicher Offenbarung überkommen haben können. Aber was so in den Geist nur von Außen kommt und gar nicht in seinem eigenen Wesen begründet liegt, das kann ihm auch nur ein Aeußeres sein und bleiben und wird für ihn nie letzter, ihn schlechthin befriedigender Zweck, sondern stets nur ein Mittel zur Erlangung eines Andern, letztlich nur Mittel zur Erreichung seines eigenen egoistischen Zweckes, sein können.

Wenn wir nun auf die Frage, wo denn geschichtlich eine solche Auffassungsweise von der Welt nach ihren beiden Hälften, wie wir sie hiermit gegeben haben, aufgetreten sei, wo Gott und Welt in dualistischer und gegensätzlicher Weise, wie rein Unendliches und rein Endliches, gegenübergestellt seien, die Antwort geben: „in der jüdischen Religion", so wird damit diese es sein, in der wir den Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt jetzt näher nachzuweisen haben.

Die jüdische Religion ist unter den vorchristlichen Religionen die einzige, welche das Absolute als ein überweltliches und zugleich persönliches Sein aufgefaßt hat, und sie legt auf diese Auffassung ein solches Gewicht, daß sie sich grade dadurch in den entschiedensten Gegensatz gegen die heidnischen Religionen stellt, die Gott nur als ein innerweltliches und personloses, höchstens nur als ein personificirtes Sein zu denken vermochten. Wenn nun die jüdische Religion in dieser Begriffsbestimmung des Absoluten mit der christlichen Religion zusammenstimmt, so unterscheidet sie sich dagegen von dieser auf das Bestimmteste durch die ganz verschiedene Art und Weise, wie sie den persönlichen Gott sich

auf die Welt und dieſe ſich auf jenen beziehen läßt. Dieſe Beziehung iſt nach ihr eine gegenſätzliche, und zwar näher eine metaphyſiſch gegenſätzliche. Gott und Welt ſind hier ihrem Weſen nach von einander verſchieden; das Weſen der Welt drückt nur Endlichkeit und Nichtigkeit, hingegen das Weſen Gottes nur Unendlichkeit und Ewigkeit aus. Daß hier die Welt nur einen Inbegriff nichtigen Daſeins bedeuten könne, ergiebt ſich klar und deutlich ſchon aus der Art und Weiſe, wie ſich dieſe Religion die Welt geſchaffen denkt. Die Welt hat ihren letzten Grund nicht in der göttlichen Liebe, in deren Begriffe ganz nothwendig eine Mittheilung des göttlichen Weſens liegt, ſondern einzig und allein in dem allmächtigen Willen Gottes, durch den ſie auch, nachdem ſie ins Daſein getreten, fortwährend erhalten wird. Aber eine Welt, die nur aus der göttlichen Allmacht hervorgegangen iſt und nur durch dieſe, und nicht zugleich durch eigene, göttliche Weſenheit fortbeſteht, kann nur einen Inbegriff zufälligen und nichtigen Seins ausmachen. Der göttlichen Allmacht gegenüber iſt jedes Sein ein ohnmächtiges und in ſich gebrochenes. — Vor-Allem aber iſt es in der jüdiſchen Religion die Natur, die als ein rein endliches und nichtiges Sein gewußt wird. Das jüdiſche Bewußtſein weiß innerhalb der Natur ſo wenig zwiſchen einer Seite des Weſens und einer Seite der Form zu unterſcheiden, daß ihm vielmehr dieſe letztere ſelbſt für das Weſen gilt. Die Natur iſt hier nicht nur ihrer Form nach, ſondern auch ihrem Weſen nach ein Inbegriff rein materiellen d. h. räumlich zeitlichen Seins. Daß in derſelben auch unveränderliche und unvergängliche Geſetze liegen, von welchen die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen beſtimmt und beherrſcht wird, und daß gerade ſie die Seite des Weſenhaften ausmachen, davon fehlt

hier alles und jedes Bewußtſein. Die Natur iſt hier nichts weiter, als ein Inbegriff räumlich zeitlicher Dinge; in ſofern dieſe Träger eines Höheren ſind und in ſich ſelbſt ein Unvergängliches offenbaren, ſo iſt dies Höhere und Unvergängliche kein Syſtem von Geſetzen, ſondern einzig und allein die göttliche Allmacht. Dieſe beherrſcht alle Erſcheinungen, hält und trägt ſie und beſtimmt die Dauer ihres Beſtehens; nimmt Gott ſie aus den Dingen heraus und zieht er ſeinen Odem wieder in ſich zurück, ſo bricht alles weltliche Sein in ſich zuſammen und zeigt damit, daß ſein eigentliches Weſen nur die Nichtigkeit ſei. Daß daher die aus einem unendlich vielfachen und getheilten Sein beſtehende Natur zugleich als ein zuſammenhängendes Ganze beſteht, verdankt ſie nur der göttlichen Allmacht, die zu der daſeienden Vielheit der Natur die Einheit, aber keine immanente, ſondern die tranſeunte Einheit bildet. Wenn es dann außer der göttlichen Allmacht auch noch die göttliche Weisheit iſt, die die weltlichen Exiſtenzen mit einander in Beziehung und Verbindung bringt, ſo iſt leicht zu zeigen, daß auch durch dieſe Beziehung und Verbindung die Natur ſo wenig eigene Selbſtſtändigkeit und Weſenhaftigkeit gewinnt, daß vielmehr durch ſie der Character ihrer Nichtigkeit nur vollendet wird. Von der göttlichen Weisheit nämlich gehen die zwiſchen den natürlichen Exiſtenzen ſtattfindenden Zweckbeziehungen aus, d. h. diejenigen Beziehungen, nach welchen die einen Exiſtenzen die Mittel zur Erhaltung der anderen, als der zu erreichenden Zwecke, ſind. Da es nun im Begriffe des Mittels liegt, verbraucht zu werden, ſo beſteht der Begriff aller der Exiſtenzen, welche Mittel ſind, nur darin, nach ihrer Selbſtſtändigkeit negirt und in die Subſtanz eines Andern verwandelt zu werden. Nun aber kommt die Beſtimmung Mittel zu ſein, nicht etwa nur

einzelnen und gewiſſen, ſondern weſentlich allen natürlichen Exiſtenzen zu. Alle haben, inſofern ſie einer höheren Naturſtufe angehören, die Bedeutung von Zwecken, in ſofern dagegen einer niederen, die von Mitteln. So iſt die unorganiſche Natur das Mittel für die Erhaltung der organiſchen, die organiſch vegetabiliſche das Mittel für die Erhaltung der organiſch animaliſchen und dieſe wieder das Mittel für die Erhaltung des Menſchen. Es ſind mithin alle natürlichen Exiſtenzen nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern nur eines Andern wegen da, und es iſt daher die letzte Beſtimmung aller nur die, in ihrem eigenen Sein negirt und zum dienenden Momente in einem andern herabgeſetzt zu werden.

Nicht viel anders als mit der Natur verhält es ſich in der jüdiſchen Religion mit dem Menſchen. Zwar iſt dieſer vor den übrigen weltlichen Geſchöpfen darin bevorzugt, daß er ein ſelbſtbewußtes Weſen und als ſolches mit der Kraft des Denkens und Wollens ausgerüſtet iſt, aber er iſt auch nichts weiter als dies. Er beſitzt wohl die Form, aber nicht ebenſo auch das Weſen des Geiſtes, die Vernunft. Die Form iſt hier vielmehr ſelbſt das Weſen, denn von einem anderen Weſen des Menſchen, als von dem, Bewußtſein und Selbſtbewußtſein zu ſein, iſt hier nirgends die Rede. Allerdings weiß die jüdiſche Religion auch von einer Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott; aber nach ihren Principien kann ſich dieſe nur auf die Form des menſchlichen Geiſtes, nur auf das Bewußtſein und Selbſtbewußtſein, aber nicht auch darauf beziehen, daß das Weſen des Menſchen dem Weſen Gottes ebenbildlich ſei. Weit entfernt, daß dies Letztere der Fall iſt, muß vielmehr behauptet werden, daß der Menſch hier ſeinem Weſen nach als ein rein endliches und nichtiges Sein gewußt ſei. Ein Beweis für dieſe Behauptung iſt das Factum, daß dem

Menſchen hier alles das von Gott durch beſondere Offenbarungsacte mitgetheilt wird, was er, wenn er im Beſitze eigener Weſenhaftigkeit und göttlicher Subſtanzialität wäre, aus ſeiner eigenen Innerlichkeit heraus haben würde. Indem Gott dem Menſchen das Geſetz offenbart, legt er damit an den Tag, daß derſelbe es aus ſeinem eigenen Innern her nicht haben könne. Was aber iſt ein Inneres, das unvermögend iſt, die Quelle von Geſetzen zu ſein, Anderes, als ein weſenloſes Innere! Ja ſo weſenlos iſt hier der menſchliche Geiſt gedacht, daß er nicht nur unfähig iſt, Urheber der moraliſchen, ſondern auch ebenſo unfähig, der der ſtaatlichen und ceremoniellen Geſetze zu ſein; denn auch dieſe empfängt hier der Menſch von Außen, durch göttliche Offenbarung, worin ſtillſchweigend liegt, daß er ſie nicht aus ſeinem eigenen Innern her haben könne. — Natürlich aber wird ein nur von Außen an den menſchlichen Geiſt herangekommenes und nicht in deſſen Innern begründetes Geſetz zum Geiſte nie die Stellung gewinnen können, daß dieſer in deſſen Ausführung ſich ſelbſt genügt und durch dieſelbe zum Genuſſe wahrer innerer Befriedigung gelangt, ſondern es wird für ihn ſtets ein Aeußeres bleiben und er wird es, wenn er es ausführt, nicht ſeiner ſelbſt, ſondern nur eines Andern wegen ausführen. Dies Andere kann offenbar nur ein Zwiefaches, entweder die Belohnung oder die Strafe ſein. Der Menſch wird hier alſo nur deswegen das Geſetz ausführen, entweder weil er dadurch eine Belohnung zu empfangen hofft, oder aber weil er in Strafe zu verfallen fürchtet, wenn er es nicht ausführt. — Grade ſo nun finden wir es in der jüdiſchen Religion, die uns lehrt, daß Jehova mit dem Menſchen einen Vertrag geſchloſſen, des Inhaltes: daß wenn der Menſch das Geſetz Jehovas ausführe, er von dieſem irdiſche Segnungen und äußeres Glück empfangen,

wenn aber nicht, ſeinen Zorn und, in Folge hiervon, Strafen aller Art ſich zuziehen werde. Dieſer Vertrag zeigt auf das Deutlichſte, daß das, was auf dieſem Standpuncte für den menſchlichen Geiſt eigentlichen Werth hat und von ihm als letztes zu erreichendes Gut angeſehen wird, nur das irdiſche Glück und der ſinnliche Genuß ſei, wogegen die Ausführung des Geſetzes für ihn nur in ſofern Werth hat, als ſie das einzige ſichere Mittel iſt, das höchſte Lebensziel, jenen Zweck, zu erreichen. Wir werden daher nicht irren, wenn wir behaupten, daß in der jüdiſchen Religion das Bewußtſein, das Denken und Wollen des Menſchen noch ganz auf die ſinnliche Welt gerichtet und dieſe die Objectivität ſei, um die es demſelben vor Allem zu thun iſt, die ſein ganzes Intereſſe in Anſpruch nimmt. Von einer ſolchen Objectivität dagegen, die der Geiſt in ſeinem eigenen Weſen beſitzt und die aus einer Fülle vernünftiger und göttlicher, insbeſondere auch ſittlicher Ideen beſteht, fehlt auf dieſem Standpuncte jedes beſtimmte und klare Bewußtſein, ja faſt alle und jede Ahnung. — Wenn es nun aber ſo mit dem menſchlichen Geiſte ſteht, ſo werden wir es nur natürlich finden müſſen, daß der jüdiſchen Religion, außer vielem Andern, auch der Glaube an eine perſönliche Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes fehlt. Wie wohl ſollte der Geiſt unſterblich ſein können, dem alle und jede immanente göttliche Weſenheit abgeht! Die Form des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins iſt erſt dann eine ewige und unvergängliche, wenn ſie einen ewigen und unvergänglichen Kern, einen göttlichen Inhalt, einſchließt. Aber eben dieſer Kern und dieſer Inhalt fehlt hier dem menſchlichen Geiſte gänzlich. Dieſer empfängt wohl von Außen, durch Offenbarung, einen göttlichen Inhalt, aber enthält denſelben nicht auch in ſich ſelbſt, als zu ſeiner eigenen Natur und ſeiner eigenen

Wesenheit gehörig. Aus diesem Grunde bleibt derselbe dem Geiste ein äußerlicher und ist daher unvermögend, ihn von seiner inneren Endlichkeit und Nichtigkeit zu befreien.

Aus unserer Darstellung wird erhellen, daß wir den jüdischen Theismus mit Recht einen Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt genannt haben. Gott und Welt bilden hier in der That metaphysisch oder ihrem Wesen nach entgegengesetzte Seiten. Wenigstens bezeichnet dieser Gegensatz die Grundanschauung der jüdischen Religion, wie uns dieselbe im Mosaismus entgegen tritt. In der nachmosaischen Zeit ist der Gegensatz allerdings durch das Prophetenthum in etwas gemildert, aber auch nur gemildert, keineswegs überwunden worden, was erst durch die Erscheinung des Christenthums geschehen ist. Die Propheten nämlich geben Andeutungen davon, daß das Gesetz Jehovas auch in des Menschen Herz geschrieben, und daß sein Wille des Menschen höchste Freude und Seligkeit sei. Jedoch sind diese Andeutungen, denen wir auch wohl in den Psalmen begegnen, immer nur vereinzelte gewesen. Wenn aber auch vereinzelte, sind sie doch insofern von hoher Wichtigkeit, als sie das Streben und den inneren Zug des Judenthums zum Christenthume hin offenbaren. — Je mehr sich aber im Judenthum der metaphysische Gegensatz zwischen Mensch und Gott milderte, um so bestimmter und klarer sehen wir dann auch den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes erwachen und zum Vorschein kommen. Dieser Glaube geht nothwendig Hand in Hand mit der allmähligen Durchbrechung jenes Gegensatzes und er ist in seiner vollen Kraft erst da vorhanden, wo jener Gegensatz völlig verschwunden ist: im Christenthum.

## §. 13. Fortsetzung.

### B. Der Deismus oder der rationalistische Theismus.

Dem jüdischen Theismus steht am nächsten diejenige Form des Theismus, welche uns in dem englischen Deismus und in dem deutschen Rationalismus entgegen tritt. Auch diese Richtungen (die ihrem Wesen nach nur eine und dieselbe Richtung sind) halten den metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt im Allgemeinen fest, da auch sie Gott und Welt wie rein Unendliches und rein Endliches einander gegenüber stellen, aber sie unterscheiden sich von dem jüdischen Theismus sehr wesentlich darin, daß sie den Weltbegriff ganz anders als dieser auffassen. Nach ihrer Anschauung steht die Welt dem Absoluten nicht mehr als ein völlig selbständigkeitsloses und nichtiges, sondern vielmehr als ein selbständiges und berechtigtes Sein gegenüber. Zu diesem letzteren wird hier die Welt dadurch, daß ihr eine von ihrer Form unterschiedene eigene Wesenheit gegeben wird. Ihre Form ist hier also nicht mehr, wie im jüdischen Theismus, das Wesen selbst, sondern nur des Wesens Träger und Behälter.

a) Was zunächst die Natur betrifft, so weiß der gegenwärtige Standpunkt nicht nur von einer räumlich zeitlichen, materiellen und vergänglichen Natur, sondern auch von dem Dasein allgemeiner, unveränderlicher und unvergänglicher Gesetze, die in jener erscheinen und deren eigentliches Wesen ausmachen. Alle materiellen Erscheinungen stehen hier unter der bestimmenden und beherrschenden Macht dieser Gesetze und es giebt keine einzige, die sich deren Einflusse entziehen und sich gegen sie isoliren könnte.

b) Ueber den menschlichen Geist sodann ist die Lehre des jetzigen Standpunktes die, daß derselbe nicht nur

eine ihn von allen übrigen weltlichen Existenzen unterscheidende Form, die Form des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, sondern auch ein ihn über alle weltlichen Gegenstände erhebendes Wesen, nämlich die Vernunft, habe. Die Vernunft aber wird hier als ein dynamisch im menschlichen Geiste liegender Inbegriff sittlicher Ideen aufgefaßt, welche letzteren in den Willen aufzunehmen und durch diesen, im Kampfe mit den sinnlichen Begierden und Neigungen, in der Welt zu verwirklichen, für die von dem Menschen zu lösende höchste Lebensaufgabe und für seine eigentliche Bestimmung erklärt wird. Wer die sinnlichen Begierden in dem Maaße überwunden hat, daß er in allen Lebensverhältnissen nur die Forderungen der Tugend und der Pflicht vollzieht, der ist ein sittlicher Heros geworden und hat die Stufe erreicht, die zu erreichen dem Menschen überhaupt nur möglich ist.

Ueberblicken wir das Bisherige, so scheint die Anschauung des gegenwärtigen Standpunktes von der Welt mit der obigen Behauptung, daß hier Gott und Welt zwei ihrem Wesen nach verschiedene Seiten seien, im Widerspruche zu stehen. Denn wie kann wohl das Wesen der Welt ein von dem Wesen Gottes völlig verschiedenes sein, wenn als das Wesen der Natur die Gesetze und als das des menschlichen Geistes die Vernunft angegeben werden! Sind denn nicht die Gesetze eine göttliche Substanzialität in der Natur und ist nicht eine eben solche auch die Vernunft im menschlichen Geiste? Für den gegenwärtigen Standpunkt indessen ist dieser Widerspruch kein Widerspruch. Er subsumirt, ungeachtet er diese Anschauung von der Welt hat, diese dennoch unter den Begriff der reinen Endlichkeit und stellt sie so dem unendlichen Sein ausschließend und gegensätzlich gegenüber. Daß ihm aber auch der menschliche

Geiſt nur die Bedeutung eines rein endlichen Seins habe, zeigt deutlich die von ihm ausgeſprochene Behauptung, daß derſelbe von dem Unendlichen nichts wiſſen könne, daß vielmehr die alleinige Gegenſtändlichkeit, die den Inhalt ſeines Wiſſens bildet, nur die endlichen Erſcheinungen ſeien. Dennoch aber finden wir auch bei Ihm Eine Sphäre, in welcher Menſch und Gott einander nicht entgegengeſetzt ſind, und dieſe iſt die Willensſphäre. In ſeinem Willen kann der Menſch in Einheit ſein mit Gott und er iſt es dann, wenn er durch denſelben die Tugend und die Pflicht verwirklicht. Alle Tugenden und Pflichten nämlich ſind Gebote Gottes, ſo daß den Willen Gottes vollzieht, wer ſie verwirklicht. Wer aber alle Tugenden und Pflichten mit dem ausdrücklichen Bewußtſein, hierin den Willen Gottes zu vollziehen, verwirklicht, der — und nur dieſer — iſt religiös. Die Religion iſt hier nichts Anderes als die mit dieſem Bewußtſein verbundene Sittlichkeit.

Gehen wir nun daran, den gegenwärtigen Standpunkt mit dem des jüdiſchen Theismus zu vergleichen, ſo werden wir, bei aller Identität beider, auf ſehr weſentliche Differenzen zwiſchen beiden ſtoßen.

1) Nach der Anſchauung des jüdiſchen Theismus, wo die Natur der alle Erſcheinungen beſtimmenden inneren Geſetzmäßigkeit entbehrt und allein auf die göttliche Allmacht, die ihre ſie erhaltende Seele bildet, bezogen iſt, ſind die Wunder nicht nur mögliche, ſondern ſogar nothwendige Erſcheinungen. Sie ſind dagegen nach der Anſchauung des gegenwärtigen, des rationaliſtiſchen Theismus, wo alle Erſcheinungen der Natur von unveränderlichen und unvergänglichen Geſetzen beherrſcht werden, eine abſolute Unmöglichkeit. Denn jedes Wunder würde hier nicht nur die Natur, ſondern auch Gott mit ſich ſelbſt in Widerſpruch bringen.

Der Wille Gottes würde ja das wieder vernichten, was er geſetzt und gegeben hat, was doch ganz unmöglich iſt.

2) Nach der Anſchauung des *jüdiſchen* Theismus, wo das Geſetz dem Menſchen von Außen gegeben und nicht in deſſen Innern begründet iſt, müſſen *Freiheit* und *Tugend* unmöglich ſein; ſie ſind dagegen möglich auf dem Standpunkte des rationaliſtiſchen Theismus, welchem gemäß die ſittliche Idee im Weſen des Menſchen gegründet iſt. Denn tugendhaft iſt allein der Wille, welcher der im Weſen des menſchlichen Geiſtes gegründeten ſittlichen Idee gemäß iſt, und eben dieſer iſt deswegen auch der freie Wille, weil er ſich in dem, was ſeinen Inhalt bildet, auf ſich ſelbſt bezieht. Nach jüdiſcher Anſchauung giebt es wenigſtens nur Eine Tugend, den Gehorſam, welchen der Knecht dem Herrn leiſtet, eine Freiheit dagegen kann es nicht geben, da ſich der Menſch in dem Willen Jehovas nur zu einem Andern und Fremden verhält.

3) Auch hinſichtlich des Dogmas von der *perſönlichen Unſterblichkeit* des menſchlichen Geiſtes unterſcheiden ſich beide Standpunkte auf das Beſtimmteſte von einander, da dies Dogma von dem rationaliſtiſchen Theismus mit aller Entſchiedenheit vertheidigt wird, wogegen es von dem jüdiſchen Theismus, wie wir geſehen haben, verneint werden mußte. Der Grund für jene Vertheidigung liegt letztlich darin, daß nach der Anſchauung des rationaliſtiſchen Theismus der menſchliche Geiſt nicht nur Form, ſondern auch Weſen, nicht nur Bewußtſein und Selbſtbewußtſein, ſondern zugleich Vernunft, d. h. ein dynamiſcher Inbegriff ſittlicher und unvergänglicher Ideen iſt. Ein mit dieſer Weſenheit erfüllter und zuſammengeſchloſſener Geiſt wird ebenſo nothwendig fortbeſtehen müſſen, als ſein Inhalt in alle Ewigkeit fortbeſteht.

Haben wir hiermit das Verhältniß erkannt, in welchem der rationaliſtiſche Theismus zur jüdiſchen Religion ſteht, ſo wird es jetzt, da ſich derſelbe inmitten einer chriſtlichen Gottes- und Weltanſchauung und mit Beziehung auf dieſe zur Ausbildung gebracht hat, unſere nächſte Aufgabe ſein müſſen, auch das Verhältniß zu beſtimmen, in welchem derſelbe zur chriſtlichen Religion ſteht. Mit dieſer nun hat er, wodurch er ſich grade vom Judenthum unterſcheidet, die Anerkennung der Selbſtändigkeit der Welt Gott gegenüber gemein; aber eine andere wieder iſt die Selbſtändigkeit der Welt, von welcher das Chriſtenthum, und eine andere die, von welcher er weiß. Das Chriſtenthum weiß nur von einer ſolchen Selbſtändigkeit der Welt, in und bei welcher dieſe nicht aufhört, in lebendiger Beziehung auf Gott und Gott nicht aufhört, in eben ſolcher Beziehung auf die Welt zu ſtehen; er dagegen faßt jene Selbſtändigkeit ſo auf, daß dieſe eine lebendige Beziehung zwiſchen Welt und Gott, wenn nicht ganz unmöglich, doch ganz unnöthig macht. Nach ſeiner Anſchauung nämlich hat Gott die Welt, als er ſie ſchuf, ſo eingerichtet, daß ſie vollſtändig ihrer Idee zu entſprechen ſelbſt im Stande iſt; ſie bedarf daher zur Erreichung dieſes Zweckes keiner weiteren göttlichen Hülfe und keiner beſonderen göttlichen Veranſtaltungen. Insbeſondere iſt nach ihm der Menſch von der Vorſehung mit dem Maaße von Willenskraft ausgerüſtet worden, daß er, worin allein ſeine Aufgabe und ſeine Beſtimmung beſteht, in allen Lagen des Lebens und unter den ſchwierigſten Verhältniſſen die Tugend zu verwirklichen und dem Pflichtgebote nachzukommen fähig iſt. Allerdings weiß dabei auch der Rationalismus von einer Facticität des Böſen und der Sünde; aber er giebt dieſe nur als freie That des Menſchen und in einem ſolchen Sinne zu, in welchem es dem Menſchen möglich iſt,

ſich aus eigener Kraft wieder von derſelben los und frei zu machen; er verwirft ſie dagegen in dem Sinne, wonach ſie nicht minder eine angeborene und als ſolche eine über das ganze menſchliche Geſchlecht verbreitete derartige Beſtimmtheit iſt, von welcher der Menſch nur durch Gottes Hülfe, nur durch ſeine unendliche Gnade frei werden kann. Natürlich wird bei einer ſolchen Auffaſſung der Sünde auch die Idee und die Wirklichkeit des Erlöſers in der Anſchauung des rationaliſtiſchen Theismus eine ganz andere als die ſein müſſen, von welcher das Chriſtenthum weiß. Der Rationalismus kennt nur einen ſolchen Erlöſer, der, allein aus der Menſchheit hervorgegangen, nichts Anderes als der Menſch iſt, deſſen Wille in allen Lebensverhältniſſen eine bleibende Uebereinſtimmung mit der ſittlichen Idee ausdrückt, wogegen die chriſtliche Kirche an einen ſolchen Erlöſer glaubt, der, von Gott ausgegangen, ſeinem Weſen, Denken und Wollen nach in Einheit mit Gott ſteht und daher ebenſoſehr wahrer Gott als wahrer Menſch iſt. Eine Perſönlichkeit in dieſem Sinne erklärt der Rationalismus deswegen für unmöglich, weil Menſch und Gott, Endliches und Unendliches ihrem Weſen nach verſchieden ſeien und daher niemals in die Einheit Eines Ich zuſammen gehen könnten und er hält auch eine ſolche, den Erlöſerberuf auszuüben, für unfähig, weil in und an ihr die Menſchheit nie ein Vorbild haben könne. Vorbild vermöchte nur eine ſolche Perſönlichkeit zu ſein, die, was ſie iſt, durch eigene, menſchliche Kraft geworden, aber nicht die, deren Sein direkt von Gott ausgegangen iſt; denn nur jene ſei erreichbar und wirke belebend und kräftigend auf den Willen, wogen dieſe, ein völlig unerreichbares Ideal darſtellend, den Willen in Ruhe und Ohnmacht verſetze.

Wenn ſich nach dem Bisherigen in der Anſchauung des Rationalismus Menſch und Gott völlig beziehungslos

gegenüber ſtehen, ſo iſt jetzt nachträglich darauf hinzuweiſen, daß allerdings auch er von Einer Art der Beziehung zwiſchen Menſch und Gott wiſſe. Dieſe Beziehung iſt die moraliſche, welche auf Seiten des Menſchen eine indirekte, auf Seiten Gottes aber eine direkte iſt. Der Menſch bezieht ſich, wie ſchon angeführt, auf Gott inſofern und ſo oft, als er die Tugend und die Pflicht zur Ausführung bringt, da alle Tugenden und Pflichten Gebote Gottes ſind; Gott dagegen bezieht ſich auf den Menſchen direkt ſo, daß er deſſen Willen zur Verwirklichung der ſittlichen Idee kräftigt und geſchickt macht. Eine ſolche ethiſche Einwirkung Gottes auf den Menſchen hält der Rationalismus, ohne daß dadurch die Freiheit und Selbſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes gefährdet wird, für möglich und auf ſie ebenſoſehr als auf die eigene Willensenergie des Menſchen iſt er geneigt, jedes höhere Maaß von Tugend und Sittlichkeit zurückzuführen, wodurch ſich das eine Individuum vor den übrigen auszeichnet. Auf ſie ebenſoſehr als auf die eigene Willensenergie führt er ganz beſonders auch die ſittliche Reinheit, Idealität und Erhabenheit des Erlöſers zurück, der ein Menſch war wie alle anderen Menſchen, aber von dieſen darin unterſchieden, daß er einerſeits ein höheres Maaß ſittlicher Energie als ſie an den Tag legte und daß ſich andrerſeits die Gnade Gottes an ihm mächtiger und kräftiger als an allen übrigen bezeugte. Wenn nun aber viele Vertreter des Rationalismus ſo weit gehen zu behaupten, daß der auf dieſe Weiſe gewordene Erlöſer nicht nur ein Vorbild für die Menſchen ſeiner und der nächſt folgenden Zeit geweſen, ſondern ein eben ſolches auch noch für die gegenwärtige Menſchheit ſei, ja auch für jede zukünftige Menſchheit, bis ans Ende der Weltgeſchichte, ſein werde, ſo wird ſich dieſe Behauptung nur dadurch rechtfertigen laſſen, daß unter den beiden Quellen,

aus welchen der Erlöſer geworden iſt, die göttliche als die primäre und die den Vordergrund bildende, die menſchliche dagegen als die nur ſecundäre und als die den Hintergrund bildende geſetzt und anerkannt wird. Denn ſo gewiß es dem menſchlichen Individuum möglich iſt, es aus eigener Kraft heraus zu einer Vorbildlichkeit für die Individuen ſeiner und der nächſt folgenden Zeit zu bringen, ebenſo gewiß iſt es, daß, da jedes Individuum unter das Geſetz der Entwickelung geſtellt iſt, dieſe Vorbildlichkeit ſtets nur eine beſchränkte und nur für beſtimmte Zeiten ausreichende ſein könne. Soll hingegen, auch inmitten der Entwickelungszeit der Menſchheit, die Vorbildlichkeit eines Individuums von allen Schranken frei und für alle kommenden Zeiten ausreichend ſein, ſo muß ſie die geſchichtliche Erſcheinung des Urbildes ſelbſt ſein; aber dies hat ſeine Wirklichkeit nur in der Gottheit und kann daher auch nur durch einen Offenbarungsakt dieſer innerhalb der ſich entwickelnden Menſchheit zur Erſcheinung kommen und die Form geſchichtlicher Wirklichkeit gewinnen.

Bei einem Rückblicke auf das Syſtem des rationaliſtiſchen Theismus wird uns nicht entgehen können, daß dasſelbe an nicht geringen Widerſprüchen und Inconſequenzen laborire. Sein erſter Widerſpruch beſteht darin, daß es, nachdem es Gott und Welt, Gott und Menſch als weſensverſchieden aufgefaßt hat, gleichwohl die Beſtimmung des menſchlichen Willens darin ſetzt, mit dem göttlichen Willen in Einheit zu ſein. Sollen menſchlicher und göttlicher Wille zu einer ſolchen Einheit, wie ſie hier gefordert wird, zuſammengehen, nämlich zu der Einheit, in welcher ſich der menſchliche Wille in dem göttlichen und dieſer ſich in jenem nicht mehr zu einem andern und fremden, ſondern zu ſich ſelbſt verhält, ſo ſetzen ſie ganz nothwendig eine, wenn auch nur relative, Weſenseinheit zwiſchen Menſch

und Gott voraus. Oder man müßte denn jenen Widerſpruch durch die Behauptung entfernen wollen, es könnten menſchlicher und göttlicher Wille ſehr wohl ohne Zuſammenhang und Einheit mit dem menſchlichen und göttlichen Weſen gedacht werden. Aber dieß hieße einem Widerſpruche dadurch entgehen wollen, daß man ſich in einen anderen, noch größeren und tieferen hineinſtürzt. Unmöglich ja kann der Rationalismus den göttlichen Willen ohne Zuſammenhang mit dem göttlichen Weſen auffaſſen wollen, da grade er zu den weſentlichſten göttlichen Eigenſchaften die Heiligkeit Gottes zählt, die doch nichts Anderes als die Beſtimmtheit ausdrücken kann, vermöge welcher der göttliche Wille auf eine continuirliche und abſolute Weiſe in Uebereinſtimmung und Einheit mit dem göttlichen Weſen ſteht. Und ebenſowenig kann er den menſchlichen Willen außer Zuſammenhang mit dem menſchlichen Weſen ſetzen wollen, da ja er die Beſtimmung jenes darin findet, in allen Lagen und Verhältniſſen das Sittengeſetz zu verwirklichen, als die Quelle dieſes aber das über alle Willkühr erhabene Weſen des Menſchen ſelbſt angiebt. — Ein zweiter, nicht minder großer Widerſpruch, deſſen ſich der rationaliſtiſche Theismus ſchuldig macht, iſt der, daß er den menſchlichen Geiſt, auch nachdem dieſer der Sünde anheim gefallen iſt, mit der Fähigkeit ausgerüſtet ſein läßt, aus eigener Kraft und Selbſtändigkeit ſeiner Idee und Beſtimmung zu entſprechen, aber gleichwohl für denſelben eine göttliche Hülfe und einen ſolchen Erlöſer in Anſpruch nimmt, der, was er iſt, mehr durch die mittheilende göttliche Liebe und Gnade, als durch die eigene Willensenergie geworden iſt. Eine göttliche Hülfe hat ja nur bei einer ſolchen Exiſtenz Sinn und Bedeutung, die ohne ſie ihre Idee zu erreichen unfähig iſt; der menſchliche Geiſt aber kann hier ſeine Idee ſelbſt erreichen,

ſowohl in der Zuſtändlichkeit, in welcher er noch nicht geſündigt, als auch in der, in welcher er ſich der Sünde ſchuldig gemacht hat. — Offenbar iſt das Beanſpruchen einer göttlichen Hülfe auf rationaliſtiſchem Standpunkte nichts weiter als eine bloße Accommodation an die chriſtliche Offenbarung, die allerdings von einer göttlichen Hülfe für den menſchlichen Geiſt, um ſeiner Beſtimmung gemäß ſein zu können, weiß, aber zugleich auch dieſen Geiſt in einer ſolchen Zuſtändlichkeit weiß, in welcher derſelbe, aus und durch ſich ſelbſt ſeiner Idee zu entſprechen, abſolut unfähig iſt.

Abgeſehen von dieſen Widerſprüchen ſind es aber noch andere, weſentliche Mängel, an denen der rationaliſtiſche Theismus leidet. Wir dürfen uns jedoch, dieſe hier beſtimmt aufzuführen, um ſo mehr enthalten, als es die im Folgenden zu betrachtenden theiſtiſchen Formen ſelbſt geweſen ſind, von welchen dieſelben richtig erkannt und zugleich aufgedeckt ſind.

## §. 14. Fortſetzung.

### C. Der ſupranaturaliſtiſche Theismus.

Die Form des Theismus, welche ſich an den vorigen Standpunkt zunächſt anſchließt und als eine theilweiſige Kritik und Ergänzung deſſelben gelten kann, iſt der als der hiſtoriſche Gegner jenes bekannte ſupranaturaliſtiſche Theismus. Auch dieſe Form des Theismus iſt als ein Theismus des Gegenſatzes zwiſchen Menſch und Gott zu bezeichnen; jedoch iſt hier der Gegenſatz kein blos metaphyſiſcher mehr, ſondern weſentlich zugleich und vor Allem ein ethiſcher.

Der ſupranaturaliſtiſche Theismus iſt mit dem vorigen Standpunkte ſchon in der Angabe deſſen nicht einverſtanden, was als das Weſen und die Beſtimmung des

Menſchen anzuſehen iſt. Ihm iſt das Weſen des Menſchen nicht die ſittliche Idee, ſondern vielmehr das Gottesbewußtſein und ihm die Beſtimmung des Menſchen nicht die Verwirklichung jener Idee, ſondern vielmehr die Lebendigkeit und ſtetige Energie des Gottesbewußtſeins. Er iſt nämlich, ohne den Werth der ſittlichen Idee zu verkennen, der Anſicht, daß dieſe Idee zu beſchränkt ſei, um das volle Weſen des Menſchen auszudrücken; die ſittliche Idee bezieht ſich ja nur auf den Willen, wogegen das Weſen des Menſchen nicht nur den Willen, ſondern ebenſoſehr auch das Denken des Menſchen umfaſſen muß. Nun aber giebt es keine Einheit, welche das Denken und Wollen des Menſchen in ſo wahrer Weiſe umfaßt, als das Gottesbewußtſein. Dies bezieht ſich auf das Denken, da die höchſte Aufgabe dieſes nur die ſein kann, göttliche Gedanken zu ſeinem Inhalte zu haben, und es bezieht ſich nicht minder auf den Willen, da auch dieſer keine höhere Beſtimmung haben kann als die, göttliche Zwecke zu verwirklichen. — So gewiß nun aber das Gottesbewußtſein das von dem Denken und Wollen des Menſchen zu verwirklichende Weſen bildet, ebenſo gewiß iſt es, daß der Menſch, vermöge der ihm verliehenen Gabe der Freiheit, ſein Denken und Wollen von demſelben abkehren und ſich dagegen verſchließen könne. Wird die Möglichkeit dieſer Abkehr zur Wirklichkeit, ſo verfällt der Menſch der Sünde, die ihrem Weſen nach nichts Anderes iſt als die Oppoſition des Willens gegen die beſtimmende Macht des Gottesbewußtſeins. — Nach der Anſchauung des Supranaturalismus iſt aber die Sünde nicht ausſchließlich eine freie That des Menſchen, ſondern, wie dieſe, ebenſoſehr zugleich eine ſolche aus dieſer That hervorgehende Zuſtändlichkeit, welche eine jeder That vorausgehende und den Willen unwiderſtehlich determinirende angeborene Beſtimmtheit ausdrückt.

Die Sünde in dieſem Sinne iſt die ſogenannte Erbſünde, deren Begriff und Realität von dem ſupranaturaliſtiſchen Theismus gegen den Rationalismus, welcher dieſelbe leugnet, auf das Entſchiedenſte vertheidigt wird. Mit Recht nämlich weiſ't der Supranaturalismus darauf hin, daß es einen Uebergang der Freiheit in die Nothwendigkeit gebe und dieſer ſo wenig etwas Unerhörtes ſei, daß vielmehr derſelbe noch jetzt durch die Erfahrung beſtätigt werden könne. Noch jetzt könne man erleben, daß eine permanente Willensoppoſition gegen die Forderungen des Gottesbewußtſeins zur Gewohnheit und hiermit zur andern Natur werde; aber was im Geiſte zu dieſer letzteren geworden ſei, das müſſe auch, wie jede Naturbeſtimmtheit des Geiſtes, durch den Zeugungsproceß fortgepflanzt und von den Eltern auf die Kinder vererbt werden können. — Im Anſchluſſe an die heilige Schrift lehrt nun der Supranaturalismus, daß ſchon der erſte Menſch geſündigt habe, daß ſchon in ihm die Sünde zur andern Natur geworden ſei und daß ſich von ihm dieſelbe auf alle ſeine Nachkommen fortgepflanzt habe. Dieſe ſind ſo wenig im Stande geweſen, die urſprüngliche Kräftigkeit und Lebendigkeit des Gottesbewußtſeins wiederherzuſtellen, daß ſie vielmehr die von Adam auf ſie vererbte Entfremdung des Willens gegen das Gottesbewußtſein nur geſteigert und vermehrt haben. In der unmittelbar vorchriſtlichen Zeit hatte dieſe Entfremdung den Höhepunkt erreicht, daß das Gottesbewußtſein in der größeren Hälfte der Menſchheit, dem Heidenthum, ſeinen eigentlichen Gegenſtand, den überweltlichen und perſönlichen Gott, gänzlich verloren und ſtatt ſeiner eine rein weltliche und endliche Beſtimmtheit ergriffen hatte, in der kleineren Hälfte dagegen, dem Judenthum, wohl noch auf ſeinen eigentlichen Gegenſtand bezogen, aber in einer ſo äußerlichen Weiſe bezogen war, daß der lebendige Zu-

ſammenhang und Wechſelverkehr zwiſchen ihm und ſeinem Gegenſtande und, in Folge hiervon, ſeine das Weltbewußtſein bezwingende und verklärende Kräftigkeit ſo gut wie erloſchen war. Die unmittelbar vorchriſtliche Menſchheit befand ſich hiermit in einer ſolchen Zuſtändlichkeit, daß ſie aus und durch ſich ſelbſt ihrer Idee, d. h. der ihr von Gott gegebenen Beſtimmung, zu entſprechen völlig unfähig und nur noch durch die ſich mittheilende und offenbarende Gnade Gottes von dem ewigen Verderben zu erretten war. — Im Anſchluſſe an die heilige Schrift ſieht es nun der Supranaturalismus als ein Factum an, daß in der Perſon Jeſu von Nazareth Gott ſelbſt in das Fleiſch eingetreten und zur Erlöſung und Verſöhnung der Menſchheit als Gottmenſch geſchichtlich erſchienen ſei. Ihm alſo iſt Jeſus der Chriſt d. h. der Menſch, welcher ebenſoſehr wahrer Gott als wahrer Menſch iſt, ihm die Perſon, in welcher Unendliches und Endliches zu einer abſolut vollkommnen Einheit zuſammengegangen ſind. — Zum Erlöſer und Verſöhner der Menſchheit aber wird Chriſtus dadurch, daß einerſeits er der Menſchheit ſein gottmenſchliches Selbſtbewußtſein in Wort und That aufſchließt und mittheilt und andrerſeits ſie dieſe Offenbarung gläubig in ſich aufnimmt und ſich aneignet. Durch dieſe Mittheilung und Aneignung geſchieht es, daß im menſchlichen Geiſte das in die dunkle Region der bloßen Möglichkeit zurückgedrängte und gänzlich ohnmächtige Gottesbewußtſein wieder in die Form actueller und lebendiger Wirklichkeit verſetzt und zu einer ſolchen Kräftigkeit erhoben wird, daß es das Denken und Wollen des Menſchen zu beſtimmen und das Weltbewußtſein zu beherrſchen aufs Neue befähigt iſt. Hiermit, d. h. mit dieſer Wirklichkeit und Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins, muß im menſchlichen Geiſte von ſelbſt die Sünde, d. h. das ſelbſtſüchtige Fürſichſein des

Willens gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, verschwinden und muß zugleich die Einheit und Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt sein, in welcher der Mensch ursprünglich geschaffen worden und für welche er auf immer bestimmt war.

Der Supranaturalismus glaubt also, wie es sein Name besagt, an eine nicht aus der Natur des menschlichen Geistes hervorgegangene, sondern über diese, die eine sündige ist, wesentlich transcendirende und direkt nur von Gott ausgegangene, absolute Offenbarung Gottes. Auch darin stimmen alle Supranaturalisten zusammen, daß dem menschlichen Geiste diese Offenbarung lauter und unverfälscht in der heiligen Schrift bezeugt sei; sie gehen aber darin in zwei Factionen aus einander, daß hinsichtlich der christlichen Lehre sich die einen nur an dieses Zeugniß gewiesen glauben, (die biblischen Supranaturalisten) während dagegen die anderen der Ansicht sind, daß außer jenem normirenden Urzeugnisse auch noch die Lehre gläubig angenommen werden müsse, in welcher die christliche und insbesondere die evangelische Kirche ihr Verständniß von jenem Urzeugnisse niedergelegt hat, das Symbol (die kirchlichen oder symbolischen Supranaturalisten). Eine andere, noch mehr fließende Theilung ist unter den Supranaturalisten dadurch zu Stande gekommen, daß als die Form im menschlichen Geiste, durch welche sich dieser die christliche Lehre aneignet, von den einen mehr das das vorstellende Bewußtsein, von den anderen (den pietistischen Supranaturalisten) mehr das Gefühl in den Vordergrund gestellt wird. Aber darin sind wieder alle Supranaturalisten unter sich einig, daß keinenfalls, wie der Rationalismus behauptet, die Vernunft als das Vermögen des menschlichen Geistes angenommen werden dürfe, durch welches sich dieser die christliche Lehre aneignet. Die menschliche

Vernunft, meinen alle, vermöge, wenn sie überhaupt etwas erkennen könne, nur endliche Erscheinungen zu erkennen; auf Gott dagegen und göttliche Dinge gerichtet, verfalle sie nothwendig in Widersprüche, von denen sie sich stets dadurch zu befreien suchen werde, daß sie dieselben in die göttlichen Objekte verlege und daraus deren Unmöglichkeit ableite. Aber die göttlichen Objekte an und für sich enthielten keine Widersprüche; nur der Vernunft erschienen sie als ein Sichwidersprechendes und als Thorheit. Der Supranaturalismus macht hierbei keinen Unterschied zwischen der Vernunft des natürlichen und sündigen und der des erlösten und wiedergeborenen Menschen; nach ihm ist die eine wie die andere unfähig, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung zu begreifen und nur der Unterschied besteht zwischen beiden, daß sich die eine der geoffenbarten göttlichen Wahrheit bereitwillig unterwirft, während dagegen die andere gegen dieselbe ihre Selbständigkeit und ihr normatives Ansehen behauptet. — Für den Supranaturalismus giebt es also keine denkende Verinnerlichung des geoffenbarten göttlichen Inhaltes; dem Denken, der denkenden Vernunft, bleibt dieser Inhalt stets ein äußerlicher; die einzige Verinnerlichung desselben, die von ihm zugegeben wird, ist diejenige, welche sich in der Form des Gefühls vollzieht, wo der aufnehmende Geist den göttlichen Inhalt mit sich und sich mit diesem auf's Unmittelbarste zusammenschließt.

Wenn wir nun, nach dieser kurzen Darstellung des supranaturalistischen Theismus, dessen Schlußpunkt mit dem Anfangspunkte vergleichen, so ist leicht zu erkennen, daß der eine mit dem andern in keinem Einklange stehe. Zu Anfang wurde gelehrt, daß der Supranaturalismus als das sowohl das Denken als auch das Wollen umfassende Wesen des Menschen das Gottesbewußtsein ansehe, jetzt erfahren

wir, daß die Vernunft von Gott und göttlichen Dingen nichts wiſſen könne und daher den geoffenbarten göttlichen Inhalt zu begreifen völlig unfähig ſei. Eine Vernunft, welche von dieſer Beſchaffenheit iſt, kann zu ihrem Weſen unmöglich das Gottesbewußtſein haben; denn enthielte ſie dies, ſo müßte ſie in und mit demſelben auch die Fähigkeit beſitzen, von Gott und göttlichen Dingen etwas wiſſen zu können. Nun aber iſt die Vernunft einerſeits die theoretiſche, d. h. das Denken, und andrerſeits die praktiſche, d. h. der Wille; es werden mithin auch das Denken und Wollen und, da hierin die bewußte Wirklichkeit des Menſchen beſteht, auch dieſe nicht zu ihrem Weſen das Gottesbewußtſein haben können. Es ergiebt ſich daher der Schluß, daß nach ſupranaturaliſtiſcher Anſchauungsweiſe das Gottesbewußtſein und die bewußte Wirklichkeit des Menſchen zwei weſensverſchiedene Sphären ausdrücken, von denen der Menſch wohl aus der einen in die andere übergehen kann, die aber ſelbſt, objektiv betrachtet, einer in einander übergehenden und ſich mit einander vermittelnden Bewegung entbehren. Mit anderen Worten: Nach ſupranaturaliſtiſcher Anſchauungsweiſe kann das Gottesbewußtſein nur ein unmittelbares, d. h. ein nur in der Form des Gefühles ſich vollziehendes ſein; daher hier zwiſchen dem frommen Gefühle einerſeits und dem Denken und Wollen des Menſchen oder ſeiner bewußten Wirklichkeit andrerſeits jedes innere, objektive Band fehlen muß. — Wenn es ſich nun aber mit dem ſupranaturaliſtiſchen Theismus ſo verhält, ſo werden wir nicht umhin können, auch ihn für einen ſolchen Theismus zu erklären, nach welchem Menſch und Gott noch zwei völlig weſensverſchiedene Seiten bilden; denn fallen im Menſchen das Denken und Wollen einerſeits und das Gottesbewußtſein andrerſeits als weſensverſchiedene Seiten aus einander,

ſo müſſen damit nothwendig auch Menſch und Gott in derſelben Weiſe aus einander fallen. — Ja wir dürfen noch weiter gehen und behaupten, daß nach der Anſchauungsweiſe des Supranaturalismus nicht nur der Menſch, ſondern auch die Welt nach ihrer Totalität in dieſem metaphyſiſch ausſchließenden Verhältniſſe zu Gott ſtehe, da ſich leicht zeigen läßt, daß nach dieſer Anſchauungsweiſe auch das Weſen der Natur von dem Weſen Gottes völlig verſchieden ſei. — Wie der Rationalismus, ebenſo weiß auch der Supranaturalismus von Geſetzen in der natürlichen Welt; aber er verwirft die Behauptung jenes, daß dieſe Geſetze nicht aufgehoben werden könnten, und lehrt dagegen die Möglichkeit einer ſolchen Aufhebung von Seiten Gottes. Gott könne Wunder thun; ſo oft aber ein Wunder geſchehe, ebenſo oft werde von Gott ein Naturgeſetz negirt. Dieſe Negation ſei aber deswegen möglich, weil die Geſetze der Natur nicht ſelbſt göttliche Geſetze, ſondern vielmehr dieſen untergeordnet ſeien, daher Gott in der Vollziehung des Wunders keine ungeſetzmäßige, ſondern eine durchaus geſetzmäßige, nämlich eine mit ſeinen, den göttlichen, Geſetzen übereinſtimmende Handlung vollführe. — Wer das Wunder nur ſo zu begründen weiß und von den Geſetzen der Natur keine andere als dieſe Anſchauung hat, der lehrt eben damit, daß dem göttlichen Geſetze gegenüber die Geſetze der Natur ein Nichtiges und alſo ein von dem Weſen Gottes völlig Weſensverſchiedenes ſeien.

## §. 15. Fortſetzung.

### D. Der Jacobiſche Theismus.

Zum Theismus des metaphyſiſchen Gegenſatzes zwiſchen Menſch und Gott muß auch noch der Jacobiſche Theismus gerechnet werden, welcher ſich in mancher Beziehung als eine

Art Mitte zwiſchen dem rationaliſtiſchen und dem ſupranaturaliſtiſchen Theismus bezeichnen läßt. Auf den erſten Blick freilich ſcheint derſelbe nichts weniger als ein Theismus jenes Gegenſatzes zu ſein, da grade er es geweſen iſt, welcher die Scheidewand zwiſchen Vernunft und Gottesbewußtſein zu durchbrechen und beide zu der Einheit Eines Begriffes und Einer Wirklichkeit zu verbinden verſucht hat. Jedoch iſt die Scheidewand von ihm nur nominell und nicht reell durchbrochen worden und es muß die von ihm zwiſchen beiden geſtiftete Einheit für eine ſolche erklärt werden, die den Gegenſatz beider noch außer und neben ſich behält. Nach Jacobi nämlich iſt die Vernunft nichts Anderes als unmittelbares Gottesbewußtſein und dies nichts Anderes als das Innewerden der Gottheit in Form des Gefühls. Die Vernunft umfaßt alſo auch hier nicht das Denken und Wollen oder die ſogenannte theoretiſche und praktiſche Vernunft des Menſchen, ſondern iſt vielmehr ganz mit dem das Unendliche und Unbedingte zu ſeinem Inhalte habenden Gefühle identiſch. Auf die Frage, warum denn das Abſolute vom menſchlichen Geiſte nicht auch mit dem Denken ergriffen werden könne, antwortet Jacobi, weil daſſelbe durch das Denken zu einem Bedingten gemacht werde, während es doch nach ſeinem Begriffe das Unbedingte ſei. Zu einem Bedingten aber werde es deshalb gemacht, weil alles auf das Abſolute gerichtete Denken ſtets vom weltlich Beſtimmten, als dem Gewiſſen, ausgehe und erſt von hier aus zum Abſoluten, als zu dem aus jenem Ausgangspunkte gewiß werdenden Reſultate, übergehe. Das Gefühl dagegen ſoll das Unbedingte in ſeiner reinen Unbedingtheit aufnehmen können, da es, jeden Weg objektiver Vermittelung von ſich ausſchließend, ſeinen Gegenſtand ohne Weiteres ergreife und alſo von ihm als von einem Erſten,

d. h. Unbedingten, ausgehe. — Wenn wir hiernach auch bei Jacobi denſelben Dualismus zwiſchen Gott und der bewußten Wirklichkeit des Menſchen wahrnehmen, den wir bei dem ſupranaturaliſtiſchen Theismus fanden, ſo iſt doch die Stellung, welche er von dieſen Principien aus zu der Lehre der chriſtlichen Kirche und dem geoffenbarten göttlichen Inhalte eingenommen hat, eine völlig andere als die geweſen, welche wir bei dem Supranaturalismus gefunden haben. Dieſer, wie wir geſehen, erkannte den geoffenbarten göttlichen Inhalt an; Jacobi dagegen verneint entweder denſelben, oder aber er verhält ſich, was noch ſchlimmer iſt, gegen ihn indifferent und gleichgültig. Hinſichtlich dieſer negativen Stellung zur poſitiven göttlichen Offenbarung hat der Jacobiſche Theismus die größte Verwandtſchaft mit dem Deismus oder dem rationaliſtiſchen Theismus, von dem er ſich vielleicht nur darin unterſcheidet, daß er viel mehr als dieſer von der Lebendigkeit, Perſönlichkeit und Freiheit Gottes ſpricht und dagegen viel weniger als er ſolche Facta anerkennt, die grade ein Ausweis und eine Manifeſtation der Lebendigkeit, Perſönlichkeit und Freiheit Gottes ſind. Jacobi billigt, mit anderen Worten, mehr noch als der Rationalismus eine Offenbarung Gottes in thesi, verneint dagegen mehr als dieſer Alles und Jedes, was ſich für eine factiſche Offenbarung Gottes ausgiebt. Offenbar aber hat er zu dieſer Verneinung viel weniger Grund als der rationaliſtiſche Theismus. Dieſer weiß wenigſtens von einem beſtimmten göttlichen Inhalte im menſchlichen Geiſte, dem ſittlichen, den er als Maaß an alles das anlegen kann, was ſich für einen göttlichen Inhalt ausgiebt; Jacobi dagegen kennt einen beſtimmten göttlichen Inhalt im menſchlichen Geiſte ſo wenig, daß er in demſelben vielmehr nur von einem völlig unbeſtimmt und inhaltslos bleibenden Gottesbewußtſein weiß.

Das Gottesbewußtſein, bemerkt er ja ausdrücklich, ſage nicht aus, was Gott, ſondern nur daß er iſt. Aber auf dem Standpunkte eines ſolchen Gottesbewußtſeins iſt aller Grund vorhanden, ſtatt ſich gegen den in der Offenbarung an den menſchlichen Geiſt herantretenden göttlichen Inhalt ausſchließend zu verhalten, vielmehr in demſelben eine weſentliche Ergänzung des Gottesbewußtſeins, nämlich deſſen concreten Inhalt, anzuerkennen. — Die Verneinung des geoffenbarten göttlichen Inhaltes iſt aber allerdings nicht das Einzige, worin rationaliſtiſcher und Jacobiſcher Theismus mit einander übereinſtimmen; ſie ſind ſich auch in dem gleich, was ſie als das eigentlich Poſitive in aller Religion ſetzen und anerkennen. Dies Poſitive ſind auch bei Jacobi die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit; — ein Gott aber, von dem man nichts wiſſen kann; eine Freiheit, die, des beſtimmten göttlichen Inhaltes entbehrend, nichts gemein hat mit der Freiheit der Kinder Gottes; und eine Unſterblichkeit, die nur die Fortdauer eines leeren, aber keines göttlich erfüllten und von einem wahrhaft ewigen Leben beſeelten Ich ausdrückt.

## §. 16. Der Theismus der Weſensidentität von Gott und Welt.

Wenn wir es bis jetzt mit denjenigen Formen des Theismus zu thun gehabt haben, in welchen Gott und Welt als weſensverſchiedene und ſich begrifflich ausſchließende Seiten gedacht ſind, ſo wird, unſerer früheren Eintheilung gemäß, unſere nächſte Aufgabe jetzt die ſein, diejenige Form des Theismus zu betrachten, in welcher Gott und Welt als dem Weſen nach identiſch aufgefaßt worden ſind. Ehe wir jedoch eine beſtimmte Fixirung dieſer Form ſelbſt verſuchen,

werden wir zuvor eine Kritik des bisherigen Theismus zu geben um ſo weniger unterlaſſen dürfen, als grade die Kritik auch geſchichtlich die Macht geweſen iſt, durch welche die neue Form der dualiſtiſchen gegenüber ihr Daſein gewonnen und erhalten hat.

Um möglichſt objektiv zu verfahren, möge unſere Kritik von denjenigen Bedenken ihren Ausgangspunkt nehmen, welche von dem Standpunkte des durch Hegel vertretenen logiſchen Pantheismus gegen den Theismus des Gegenſatzes zwiſchen Gott und Welt vorgebracht ſind. Gott, meint Hegel, höre dann auf das Unendliche zu ſein, wenn ſein Weſen als ein von der Welt verſchiedenes gedacht werde; aber nicht minder höre auch die Welt auf, der Inbegriff des Endlichen zu ſein, wenn ihr Weſen von dem Weſen Gottes abgetrennt werde. Ein Gott nämlich, der eine dem Weſen nach von ihm verſchiedene Welt außer ſich habe, werde hiermit nothwendig durch dieſe begrenzt und ſei daher ſo gewiß endlich, als überhaupt alles Begrenzte ein Endliches ſei; umgekehrt bezeichne eine Welt, die von dem Weſen Gottes abgetrennt ſei, einen Inbegriff ſolchen Seins, welches von jedem Widerſpruche frei und eben deswegen über alle Vergänglichkeit erhaben ſei. Denn als ein ſich in ſich ſelbſt widerſprechendes dürfe nur das Sein beſtimmt werden, was, in einem höheren Sein ſein Weſen habend, ebenſoſehr ein Nichtſein als ein Sein dieſes Höheren ſei; wenn aber die Welt das Unendliche außer ſich habe, ſo verlier eſie damit die Beziehung auf ein höheres Sein und könne ſich mithin auch nicht mehr widerſprechen. Ein Unendliches, — mit anderen Worten — welches das Endliche außer ſich habe, ſei damit ein an dem Endlichen ſein Ende habendes, d. h. ein endliches Unendliche; umgekehrt dagegen ſei das Endliche, welches das Unendliche außer ſich habe, damit ein

ſich ſelbſt gleiches und von dem Widerſpruche befreites Sein. Denn ein ſich in ſich ſelbſt widerſprechendes ſei nur dasjenige Endliche, welches, das Unendliche zu ſeinem immanenten Weſen habend, ebenſoſehr deſſen Nichtſein als deſſen Sein ſei. — Hegel iſt nun der Anſicht, daß das Unendliche nur dann als wahres Unendliche und das Endliche nur dann als ein wirkliches Endliche gedacht werde, wenn jenes mit dem Endlichen und dies mit dem Unendlichen in Einheit geſetzt werde. Das Unendliche nämlich höre dann auf ein Begrenztes zu ſein, wenn das Endliche, woran es ſeine Grenze habe, in ſeinen Begriff mitaufgenommen werde; umgekehrt dagegen werde das Endliche ſogleich zu einem ſich in ſich ſelbſt widerſprechenden Sein, ſobald das Unendliche als ſein immanentes Weſen anerkannt werde. Auf die Frage aber, wie wir uns denn eine Einheit des Unendlichen und Endlichen ohne Widerſpruch denken ſollen, da ſich doch offenbar das Unendliche nicht widerſprechen kann, antwortet Hegel, dieſe Einheit müſſe als lebendiger Proceß, d. h. als ein Ineinanderübergehen ſeiner entgegengeſetzten Seiten gedacht werden. Das Unendliche ſei alſo die Einheit, welche einerſeits in die Vielheit des endlichen Daſeins eingehe oder ſich ſich ſelbſt verendliche und andrerſeits wieder über dieſe Vielheit hinausgehe oder ſich ſelbſt verunendliche. Es ſei, um es kurz zu ſagen, die aus der geſetzten Endlichkeit in ſich zurückkehrende Einheit. — Natürlich wäre, wenn dieſer Begriff des Unendlichen der Wahrheit entſpräche, nicht nur der dualiſtiſche, ſondern überhaupt jeder Theismus unmöglich geworden. Es läßt ſich aber nachweiſen, und wir haben dieſen Nachweis bereits früher in unſerer Kritik des logiſchen Pantheismus S. 115—119 gegeben, daß er nicht der richtige und wahre ſei. Denn eine abſolute Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen in ſich ſelbſt iſt, wie wir

dort gezeigt haben, dann unmöglich, wenn, wie es bei Hegel der Fall ist, der menschliche Geist das diese Rückkehr vermittelnde Organ sein soll. Der menschliche Geist nämlich kann, auch wenn wir ihm die Befähigung, das Unendliche zu erkennen, zugestehen wollen, doch immer nur diese, wie überhaupt jede, Erkenntniß nach dem Maaße seiner bestimmten Entwickelungsstufe, d. h. nur in relativer und nicht in absoluter Weise, vollbringen. Es wird mithin das Unendliche um eben so weit in sich selbst nicht zurückkehren, als der menschliche Geist noch, vermöge seiner bestimmten Entwickelungsschranke, im Abstande von ihm begriffen ist. — Glücklicherweise aber haben wir, um das Unendliche von seiner Grenze an der ihm gegenüberstehenden Endlichkeit zu befreien, nicht nöthig, dasselbe in die Einheit Eines Begriffes mit dem Endlichen zusammengehen zu lassen. Der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen hört schon dann auf, wenn das Unendliche das Endliche als Moment und, umgekehrt, dies jenes als sein Wesen dergestalt in sich aufgenommen hat, daß durch diese Aufnahme keine Seite die ihr zukommende Selbständigkeit der andern gegenüber eingebüßt hat.

Was nun den Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt betrifft, so ist seine metaphysische Ansicht über das Verhältniß Gottes zur Welt und dieser zu Gott grade in der Stellung ausgedrückt, die Unendliches und Endliches zuletzt zu einander gewonnen haben. Er stimmt dem dualistischen Theismus darin bei, daß Unendliches und Endliches unterschiedene Selbständigkeiten bilden müssen; aber sie sind nach ihm keine sich durch ihr Wesen gegen einander ausschließend verhaltende, sondern vielmehr solche Selbständigkeiten, deren Wesen das identische und dasselbe ist. Nach ihm ist daher das Endliche kein abstrakt Endliches mehr,

ſondern vielmehr ein ſolches Sein, welches zu ſeinem immanenten Weſen das Unendliche hat oder es iſt diejenige Einheit ſeiner und des Unendlichen, welche nur in Form der Endlichkeit exiſtirt. Umgekehrt iſt nach ihm auch das Unendliche kein abſtrakt Unendliches mehr, ſondern ein ſolches Sein, welches das Endliche als Moment in ſich enthält. Dies aber muß es ſo gewiß in ſich enthalten, als es Princip des Endlichen iſt, als Princip aber nothwendig das einſchließen muß, von dem es der ſetzende Grund iſt. Auch das Unendliche iſt daher in ſeiner Wahrheit die Einheit ſeiner und des Endlichen, aber nicht in Form des Endlichen, ſondern in der des Unendlichen. Es ſchließen ſich mithin Unendliches und Endliches ſo wenig ihrem Weſen nach aus, daß ſie vielmehr nur unterſchiedene Formen des identiſchen Weſens ſind; daſſelbe Weſen in Form der Endlichkeit geſetzt iſt das Endliche, hingegen es in der der Unendlichkeit geſetzt das Unendliche.

Wenn wir nun, den Boden der Metaphyſik verlaſſend, für die Begriffe des Unendlichen und des Endlichen die Begriffe Gottes und der Welt einſetzen, ſo werden wir, im Sinne des gegenwärtigen Theismus, auch dieſe letzteren ſo aufzufaſſen haben, daß ſie dem Weſen nach völlig identiſche und nur der Exiſtenzform nach von einander unterſchiedene Selbſtändigkeiten bilden. Und daß dieſe Auffaſſungsweiſe die richtige und wahre ſei, verſucht unſer gegenwärtiger Standpunkt noch weiter einerſeits aus der Idee Gottes, als des Schöpfers, und andrerſeits aus dem ſich empiriſch und ſpekulativ ergebenden Weltbegriffe darzuthun.

a) Gott iſt ſo Schöpfer der Welt, daß er dieſe aus Liebe geſchaffen hat. Eine Welt aber, wozu die göttliche Liebe den erſten Impuls gegeben, kann nur einen Inbegriff ſolchen Seins umfaſſen, welches eine Offenbarung des gött-

lichen Weſens in ſich ſchließt. Denn dem, was man liebt, giebt und theilt man das Beſte mit. In Gott aber giebt es kein Beſſeres als ſein Weſen. Mit Recht wird daher nach chriſtlicher Anſchauungsweiſe die Welt eine Offenbarung Gottes genannt. Sie iſt eine Offenbarung, inſofern ſie Gottes Weſen offenbar macht und daſſelbe als ein offenbar gewordenes fortwährend in ſich trägt. Da nun die Liebe Gottes die abſolute iſt, dieſe aber nicht in beſchränktem Maaße, ſondern in abſoluter Weiſe mittheilt, ſo wird auch die Welt in ihrer Totalität das Weſen Gottes nicht in beſchränktem Maaße, ſondern vielmehr auf abſolute Weiſe in ſich enthalten und offenbaren müſſen. Nun beſteht die die Welt einerſeits aus der Natur und andrerſeits aus dem menſchlichen Geiſte und es verhalten ſich beide, Natur und menſchlicher Geiſt, wie niedere und höhere Entwickelungsſtufe zu einander. Die Offenbarung Gottes in der Natur wird mithin eine beſchränkte, dagegen die im menſchlichen Geiſte, der als höhere Entwickelungsſtufe die niedere als Moment einſchließt, die abſolute ſein müſſen. Die abſolute nämlich in dem Sinne, daß Gott die volle Totalität ſeines Weſens in den menſchlichen Geiſt, als deſſen Weſen bildend, mit der Beſtimmung hineingelegt hat, daß der Menſch dies Weſen in freier Weiſe realiſire und denkend und wollend deſſen potenzielles Sein in ein actuelles umwandle.

b) Was den Weltbegriff betrifft, ſo faßt der gegenwärtige Theismus denſelben ganz ſo auf, wie wir ihn früher von dem logiſchen Pantheismus beſtimmt fanden. Wie dieſer, ſo erblickt auch er in den Geſetzen der Natur ein Vernunftſyſtem und das eigentliche Weſen der Natur, daher denn auch er die Natur als die in Form der Materialität exiſtirende objektive Vernunft definirt. Nicht minder aber beſtimmt auch er als das Weſen des menſchlichen Geiſtes die Vernunft,

welche auch von ihm als der dynamiſche Inbegriff aller vernünftigen Ideen, zuhöchſt der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, aufgefaßt wird, daher denn auch er den menſchlichen Geiſt als die Vernunft in Form des Denkens oder des Selbſtbewußtſeins definirt. Auch er ferner ſetzt dieſe beiden Geſtalten der Vernunft, die in Form der Materie und die in Form des Selbſtbewußtſeins exiſtirende Vernunft, in die Beziehung zu einander, daß er jene als die niedere und dieſe als die höhere Entwickelungsſtufe der Vernunft beſtimmt. Indem nun auch er der Anſicht iſt, daß in der höheren Entwickelungsſtufe die niedere dynamiſch mit enthalten ſei, ſo bedeutet auch ihm der menſchliche Geiſt an ſich die Totalität der Weltvernunft. — Da nun der gegenwärtige Theismus das Weſen Gottes und das der Welt als ein identiſches ſetzt, ſo wird er natürlich, wie er das Weſen der Welt in der Vernunft oder in der vernünftigen Subſtanz gefunden, auch das Weſen Gottes in dieſer finden müſſen. In der That auch faßt er das Weſen Gottes als vernünftige Subſtanz auf, behauptend, daß dieſe Auffaſſungsweiſe nur dem ſich mißverſtehenden, nicht aber dem ſich recht verſtehenden chriſtlichen Bewußtſein anſtößig ſein könne. Sage doch auch das Chriſtenthum ausdrücklich, daß Gott ſich im λόγος denke. Da nun der λόγος nichts Anderes als das objektivirte Weſen Gottes ſei, ſo werde damit auch vom Chriſtenthum beſtätigt, daß das Weſen Gottes die Vernunft oder vernünftige Subſtanz ſei.

So eifrig nun unſer jetziger Standpunkt die Weſensidentität von Gott und Welt zu begründen und zu rechtfertigen weiß, ebenſo entſchieden bringt er darauf, daß Gott und Welt durchaus als unterſchiedene und ſelbſtändige Exiſtenzformen ihres identiſchen Weſens aufgefaßt werden. Die Welt iſt ihm die vernünftige Subſtanz in

Form der Materialität, der begrenzten Vielheit und der Entwickelung, Gott hingegen dieſelbe Subſtanz in Form der Immaterialität und Ueberſinnlichkeit, der unendlichen Einheit und der Erhabenheit über alle Entwickelung. Darin daß Gott in Form der Immaterialität und Ueberſinnlichkeit exiſtirt, beſteht ſein formeller Unterſchied von der Natur, die ganz nothwendig an die Form der Materialität und Sinnlichkeit gebunden iſt; darin aber, daß er in Form der abſoluten Einheit und der Erhabenheit über alle Entwickelung exiſtirt, unterſcheidet er ſich nicht nur von der Natur, ſondern ebenſoſehr auch vom menſchlichen Geiſte. Dieſer iſt ſeinem Weſen nach vernünftige Subſtanz, aber nur die in einer Vielheit von Selbſtbewußtſein, deren jedes mit einer Grenze und Schranke behaftet iſt, exiſtirende Subſtanz, wogegen Gott diejenige vernünftige Subſtanz iſt, welche in Form eines einzigen und abſoluten, d. h. desjenigen Selbſtbewußtſeins exiſtirt, in welchem die ganze oder die abſolute Fülle der Subſtanz die Form ewiger Wirklichkeit hat. Sodann iſt nicht nur die Natur, ſondern ebenſoſehr auch der menſchliche Geiſt unter das Geſetz der Entwickelung geſtellt, wogegen Gott, als der ſchöpferiſche Grund aller Entwickelung, nothwendig *vor* aller Entwickelung und eben deswegen über ſie ſchlechthin erhaben iſt. Wenn, dieſem Unterſchiede gemäß, jeder in der Entwickelung begriffene Gegenſtand immer nur eine ſeinem Weſen nicht völlig entſprechende Wirklichkeit hat, ſo entſpricht dagegen die über alle Entwickelung erhabene Wirklichkeit Gottes abſolut ſeinem Weſen und iſt grade aus dieſem Grunde die abſolute.

Dem Theismus der Weſensidentität von Gott und Welt kann nach dem Bisherigen nicht vorgeworfen werden, daß er Gott und Welt vermiſche; er läßt Gott ſo wenig in der Welt und dieſe ſo wenig in Gott aufgehen, daß nach

ihm vielmehr jede Seite der anderen gegenüber den Charakter voller Selbſtändigkeit hat und behauptet. Auch kann demſelben nicht, was ſo oft geſchehen iſt, der Vorwurf des Pantheismus gemacht werden; denn er ſagt nicht, daß Gott die immanente Einheit aller weltlichen Exiſtenzen oder das immanente Weſen der Welt ſei, ſondern er lehrt vielmehr, daß das in einer unterſchiedenen und ſelbſtändigen Form exiſtirende Weſen Gottes dem Weſen der Welt identiſch ſei. Indem Gott ſeiner Exiſtenzform nach ein von dem weltlichen Sein unterſchiedenes und zugleich ſich ſelbſt unterſcheidendes, mithin tranſcendentes Sein iſt, ſo wird, da doch ſein Weſen nur in ſeiner Exiſtenzform wirklich ſein kann, ganz nothwendig auch ſein Weſen, ohne dadurch ſeine Identität mit dem Weſen der Welt zu verlieren, den Charakter der Tranſcendenz an ſich tragen müſſen. die Transſcendenz des göttlichen Weſens widerſpricht durchaus nicht ſeiner Identität mit dem Weſen der Welt. Denn dieſe iſt durchaus nicht eine Einerleiheit, ſondern vielmehr diejenige Einheit, durch welche Gott und Welt als ſelbſtändige Wirklichkeiten mit einander verbunden ſind. Zwei ſelbſtändige Wirklichkeiten können nicht nur, ſondern müſſen, eine jede, ein eigenes Weſen haben und dies Weſen kann ſehr wohl ein identiſches ſein. — Wir werden unſeren gegenwärtigen Standpunkt vollſtändig verſtehen, wenn wir eine zwiefache Unterſchiedenheit und Transſcendenz von einander unterſcheiden, nämlich eine eſſenzielle und eine exiſtenzielle. Das Weſen Gottes iſt nun hier nicht, wie der dualiſtiſche Theismus will, von dem Weſen der Welt eſſenziell, ſondern nur exiſtenziell unterſchieden. Ein Weſen aber, was nur in dieſer letzteren Weiſe unterſchieden iſt, kann eſſenziell ſehr wohl mit dem Weſen der Welt identiſch ſein.

Auch der Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt ist in verschiedenen Formen und Gestalten aufgetreten und diese haben ihren letzten Grund in der verschiedenen Stellung, welche sie zu den geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Religion einnehmen. Es giebt eine Klasse von Vertretern, die zu diesen Wahrheiten in einem positiven und affirmativen Verhältnisse stehen, und eine andere, die sich dagegen, sei es bewußt, sei es unbewußt, und bald mehr, bald weniger negativ und oppositionell verhält.

1) Was zunächst diese letztere Klasse, die negative, betrifft, so besteht ihre charakteristische Eigenthümlichkeit darin, daß sie auf dem Boden des Theismus fast durchweg eine pantheistische Anschauungsweise und zwar eine solche, wie sie dem logischen Pantheismus eigen ist, zu Tage fördert. Einige Vertreter dieser Richtung stehen gradezu auf dem Standpunkte der hegelschen Philosophie, von der sie jedoch behaupten, daß dieselbe ihrem innersten Wesen nach nicht pantheistisch, sondern theistisch zu deuten sei. Andere Vertreter erklären sich zwar mit den Principien der hegelschen Philosophie, die sie als rein pantheistische verwerfen, nicht einverstanden, fassen aber doch die Grunddogmen des Christenthums dem Wesen nach ganz in derselben Weise auf, wie dieselben vom logischen Pantheismus aufgefaßt werden. Näher steht diese negative Richtung schon darin mit dem Christenthume in Widerspruch, daß sie auf einen ganz anderen Schöpfungsbegriff als dieses bringt. Die Welt geht nach ihr mit metaphysischer Nothwendigkeit aus Gott hervor, während dagegen das Christenthum, wenn es überhaupt von einer Nothwendigkeit der Schöpfung der Welt weiß, höchstens nur eine moralische Nothwendigkeit anerkennt. Sodann aber ist namentlich die Anschauungsweise eine widerchristliche, welche diese Richtung von Sünde und

Gnade hat, denjenigen Thatſachen und Begriffen, die offenbar den Mittelpunkt der chriſtlichen Religion ausmachen. Von der Sünde wie von der Gnade hat ſie die Anſicht, daß auch ſie unter das Princip der Nothwendigkeit zu ſtellen ſeien; die Sünde iſt nach ihr ein nothwendiger Durchgangspunkt der menſchlichen Entwickelung und die Gnade nach ihr diejenige ſchlechthin nothwendige Offenbarung des göttlichen Geiſtes, welche dieſer durch die Immanenz ſeines Weſens im menſchlichen Geiſte und vermittelſt der ſich in ſich ſelbſt vertiefenden Thätigkeit des letzteren vollbringt. Wenn gleichwohl auch ſie von einem erlöſenden Gottmenſchen weiß, ſo iſt klar, daß dieſer nicht den ins Fleiſch eingetretenen Gottesſohn, ſondern nur das geniale menſchliche Subjekt bezeichnen könne, welches ſich zuerſt zu dem Bewußtſein erhoben, daß der Menſch ſeinem Weſen nach in Einheit mit dem göttlichen Geiſte ſtehe und keine andere Aufgabe habe als die, ein dieſem Bewußtſein entſprechendes Leben zu führen.

Noch pantheiſtiſcher und darum noch negativer als dieſe Richtung des Theismus iſt diejenige Form deſſelben, von welcher das Weſen Gottes und das der Welt auch nicht einmal mehr exiſtenziell unterſchieden wird. Das Weſen der Welt iſt hier unmittelbar ſelbſt das Weſen Gottes und dieſer daher in Wahrheit und Wirklichkeit nichts Anderes als der immanente Weltgeiſt. Aber er iſt nicht der Weltgeiſt, welcher, wie bei Hegel, im menſchlichen Geiſte oder richtiger durch deſſen Vermittelung ſein Selbſtbewußtſein hat, ſondern vielmehr ein ſolcher, dem ein vom menſchlichen Ich unterſchiedenes, eigenes und immanentes Selbſtbewußtſein vindicirt wird. Offenbar nun bezeichnet dieſer Theismus die äußerſte Grenze des Theismus und leicht erkennbar einen ſolchen Standpunkt, der, wenn er conſequent wäre, nothwendig entweder ſeinen Uebergang zum logiſchen Pantheismus procla-

miren oder aber das theiſtiſche Princip vollſtändiger anerkennen müßte. Denn iſt Gott ein eigenes, unterſchiedenes Selbſtbewußtſein in ſich, ſo wird er ganz nothwendig auch ein ſich von einem Anderen unterſcheidendes ſein müſſen. Da er nun hier ſeinem Weſen nach unmittelbar ſelbſt das Weſen der Welt, d. h. die ſubſtanzielle Einheit aller weltlichen Gegenſtände iſt, ſo kann das Andere, wovon er ſich unterſcheidet, nur die weltliche Vielheit ſein. Aber wenn dieſe dies Andere bildet, iſt dann Gott nicht in einen ihn begrenzenden und verendlichenden Gegenſatz geſtellt? Erwidert man, dies ſei deswegen nicht der Fall, weil die weltliche Vielheit ja in ihm ihr Weſen habe, ſo begreifen wir in der That nicht, wie ein ſich von der weltlichen Vielheit ſelbſt unterſcheidendes Sein deren Weſen ſein könne. Das immanente Weſen einer Vielheit von Gegenſtänden kann nie ein ſelbſtbewußtes und perſönliches Sein, ſondern immer nur eine den Charakter der Gattungsallgemeinheit an ſich tragende Einheit ſein. Geſteht man nun der weltlichen Vielheit ein Gattungs-Weſen zu, ſo erhält dieſe, und damit die Welt überhaupt, eine von der göttlichen Weſenheit exiſtenziell unterſchiedene Weſenheit, womit erſt der Theismus der Weſensidentität in ſeiner Vollſtändigkeit erreicht iſt. — Wir haben übrigens nicht nöthig, von den Vertretern dieſer äußerſten theiſtiſchen Form zu verlangen, daß ſie das Weſen der Welt als Gattungseinheit beſtimmen ſollen. Sie ſelbſt vielmehr faſſen da, wo ſie vom Weſen der Welt ſprechen, dies Weſen ſtets als Gattungseinheit auf; ſobald ſie dagegen von Gott handeln, iſt ihnen dieſer nie das als bloße Gattungseinheit geſetzte, ſondern vielmehr ſtets das ſeiner ſelbſt bewußte Weſen der Welt. Aber wie kann ein und daſſelbe Weſen dieſe entgegengeſetzte Bedeutung haben! Liegt denn nicht im Begriffe des Selbſtbewußtſeins eben ſo gewiß und

nothwendig eine Tranſcendenz, als in dem der Gattungseinheit eine Immanenz liegt?

2) Was ſodann die andere, in einem poſitiven und affirmativen Verhältniſſe zum Chriſtenthum ſtehende Klaſſe betrifft, ſo läßt ſich, im Gegenſatze gegen die pantheiſtiſche Anſchauungsweiſe der eben beſprochenen Klaſſe, ihre Denkweiſe als eine weſentlich ſupranaturaliſtiſche bezeichnen. Denn, wie der Supranaturalismus, ebenſo nimmt auch ſie eine tranſeunte oder übernatürliche Offenbarung Gottes an, die in Chriſto die abſolute war, und, wie jener, ebenſo erblickt auch ſie in der allgemeinen, ebenſoſehr angeborenen als durch die freie That vermittelten Sündhaftigkeit der vorchriſtlichen Menſchheit die hiſtoriſche Vorausſetzung dieſer Offenbarung. Aber ſie unterſcheidet ſich von der ſupranaturaliſtiſchen Anſchauung wieder ſehr weſentlich darin, daß ſie das Verhältniß der chriſtlichen Offenbarung zum menſchlichen Geiſte in ganz anderer Weiſe, als dieſe, beſtimmt. Nach ihr nämlich giebt es auch eine *denkende* oder eine *vernunftmäßige* Aneignung der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, welche von dem Supranaturalismus, wie wir ſahen, auf das Entſchiedenſte beſtritten wurde. Eine ſolche Aneignung iſt hier möglich, weil die Offenbarung nichts Anderes als ein Offenbargewordenſein des göttlichen Weſens und mit dieſem das Weſen des menſchlichen Geiſtes identiſch geſetzt iſt. Der denkende Geiſt verhält ſich alſo hier in der Offenbarung nicht zu einem Anderen und Fremden, ſondern weſentlich zu einer ſolchen Objectivität, die *an ſich* oder *begrifflich* zugleich die Objektivirung ſeines eigenen Weſens iſt. Was mithin die Offenbarung *an ſich* iſt, das wird ſie *für* den menſchlichen Geiſt *ſelbſt*, inſofern dieſer ſie erkennt. Denn ſie erkennend, verinnert ſie der Geiſt ſo in ſich, daß er ſie zugleich aus ſich ſelbſt heraus erzeugt und ſich in derſelben ſein

eigenes Weſen gegenſtändlich macht. Ein ſolches Erkennen — man kann es paſſend als ein ſpeculatives bezeichnen, weil das erkennende Subjekt in dem Objekte, in der Offenbarung, tanquam in speculo ſein eigenes Weſen erkennt — iſt jetzt möglich, aber nur dem Geiſte möglich, in welchem durch die gläubige Aufnahme des Erlöſers zuvor die Macht der Sünde gebrochen iſt. Denn ſo lange dieſe im Geiſte herrſcht, iſt auch deſſen Selbſtbewußtſein, wie vom Weſen Gottes, ebenſo von ſeinem eigenen Weſen geſchieden und ihm daher eine Vertiefung in das letztere ganz unmöglich.

Es kann keine Frage ſein, daß von den beiden Richtungen, in welche ſich der Theismus der Weſensidentität geſpalten hat, die zuletzt erwähnte, die poſitive, die theiſtiſch ſowohl conſequentere als auch wahrere ſei. Sie iſt grade um ſo viel wahrer als die negative Richtung, als die Freiheit wahrer denn die Nothwendigkeit iſt. Die negative Richtung ſtellt Gott und Menſch unter das Geſetz einer abſtrakten, metaphyſiſchen Nothwendigkeit und hebt dadurch deren Geiſt- und Perſonſein eigentlich und in Wahrheit auf; ſie dagegen faßt Gott und Menſch als freie Exiſtenzen und hiermit erſt als wahre und wirkliche Perſönlichkeiten auf. Als freie Wirklichkeit aber offenbart ſich Gott nicht deswegen, weil er muß, ſondern weil er will; und als freie Exiſtenz bezieht ſich auch der Menſch nur darum auf Gott, weil er ſich auf ihn beziehen will. Aber zwiſchen der Freiheit Gottes und der des Menſchen iſt und bleibt immer ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Die menſchliche Freiheit iſt eine ſolche Selbſtbeſtimmung des Willens, welche die Möglichkeit in ſich enthält, ſich auch gegen das Weſen des Menſchen beſtimmen zu können, die göttliche Freiheit hingegen iſt diejenige Selbſtbeſtimmung des Willens, welche ſich, was deren Inhalt betrifft, ſtets in poſitiver Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Weſen beſtimmt.

Aus unſerer Darſtellung des Theismus der Weſensidentität iſt ſchon erſichtlich, daß derſelbe, in ſeiner Reinheit und Vollſtändigkeit ausgeprägt, erſt der neueren, und zwar der nachhegelſchen, Zeit angehören könne. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir als Vertreter deſſelben folgende Männer nennen: 1) Erdmann und der frühere Göſchel (aus der hegelſchen Schule), 2) J. H. Fichte, Fiſcher (in Erlangen), Weiße, Bunſen und C. Schwarz (mehr oder minder im bewußten Gegenſatze gegen Hegel), 3) R. Rothe (als chriſtlich ſelbſtändiger Vermittler zwiſchen Schleiermacher und Hegel).

## §. 17. Der einſeitigkeitslos chriſtliche Theismus oder der Theismus in ſeiner vollen Wahrheit.

Für den einſeitigkeitslos chriſtlichen Theismus müſſen wir diejenige höchſte Form und Stufe des Theismus erklären, in welcher die früheren allgemeinen Formen und Stufen des Theismus, nämlich einerſeits der gegenſätzliche und andrerſeits der weſensgleiche Theismus, zu einer ſie negativ vermittelnden Einheit mit einander zuſammengeſchloſſen und organiſch verbunden ſind. Der einſeitigkeitslos chriſtliche Theismus faßt Gott und Welt weder als ausſchließlich weſensverſchiedene noch auch als blos weſensgleiche, ſondern vielmehr als ſolche Wirklichkeiten auf, die Beides ſind, ſowohl weſensgleich als auch zugleich weſensverſchieden. Gott und Welt erſcheinen aber dann als dies Beides, wenn gelehrt wird, daß das Weſen der Welt zwar im Weſen Gottes, aber nicht umgekehrt die Totalität des Weſens Gottes auch im Weſen der Welt geſetzt und enthalten ſei. Das Weſen Gottes und das der Welt verhalten ſich alſo jetzt ſo zu einander, daß jenes ein umfangreicheres und allgemeineres als

dieſes iſt, in jenem mithin Beſtimmungen enthalten ſind, die nicht in dieſem liegen, wogegen alle Beſtimmungen dieſes auch in jenem mitenthalten ſind.

Der einſeitigkeitslos chriſtliche Theismus iſt hiernach mit der vorigen Form des Theismus wohl in der einen Behauptung, daß das Weſen der Welt mit dem Weſen Gottes identiſch ſei, aber nicht ebenſo ſchlechthin auch in der andern Behauptung einverſtanden, daß auch das Weſen Gottes mit dem der Welt identiſch ſei. Das Weſen Gottes iſt vielmehr mit dem der Welt nur inſoweit identiſch, als Gott es in dieſer zur Erſcheinung gebracht und offenbar gemacht hat; ſoweit er hingegen daſſelbe in ſich zurück behalten und für die Welt unaufgeſchloſſen gelaſſen hat, ebenſoweit iſt es von dem Weſen dieſer verſchieden.

Schon hieraus leuchtet ein, daß es ganz beſonders der Schöpfungsbegriff ſein müſſe, wodurch ſich der gegenwärtige von dem vorigen Theismus unterſcheidet. Gott, behauptet der eine wie der andere, habe die Welt aus Liebe erſchaffen und eine durch dieſe hervorgerufene Welt müſſe nothwendig eine Offenbarung des göttlichen Weſens in ſich ſchließen. Aber dieſe Offenbarung, meint der eine, ſei weſentlich eine Offenbarung des göttlichen Weſens nach ſeiner Totalität und Abſolutheit, wogegen der andere der Anſicht iſt, daß dieſelbe nur eine begrenzte und relative ſein könne. Die Abſolutheit der göttlichen Offenbarung wird von jenem aus der göttlichen Liebe erwieſen, die, als die Liebe des Abſoluten, ſelbſt eine abſolute ſei, als abſolute aber nicht in beſtimmtem und beſchränktem Maaße, ſondern nur auf eine abſolute und unbegrenzte Weiſe geben und mittheilen könne; wogegen die Relativität der Offenbarung von der anderen Seite dadurch begründet wird, daß die Welt, als Schöpfung, weſentlich Geſchöpf ſei, zwiſchen dieſem

und dem Schöpfer aber nothwendig auch ein Weſensunterſchied beſtehen müſſe. Wohl ſei das Geſchöpf eine Offenbarung auch des Weſens des Schöpfers, aber immer nur eine relative Offenbarung, d. h. eine ſolche, welche ſich zum Weſen des Schöpfers, wie das Beſtimmte und Beſondere zum Allgemeinen verhalte. Der Schöpfer ſei immer *das Allgemeine*, was ſich im Geſchöpfe nicht erſchöpfe, vielmehr eine über dieſes hinausgehende Potenzialität in und für ſich ſelbſt zurückbehalte.

Wir können dem gegenwärtigen Theismus in ſeiner Differenz mit dem vorigen nur unſere volle Zuſtimmung geben. Allerdings kann daraus, daß Gott die Welt aus *Liebe* geſchaffen habe, wohl eine Mittheilung des göttlichen Weſens an die Welt, aber nicht ohne Weiteres gefolgert werden, daß dieſe Mittheilung eine *abſolute*, d. h. eine ſolche ſein müſſe, welche die *Totalität* des göttlichen Weſens in ſich ſchließt. Auch wir müſſen daher die Welt, als Schöpfung, Gott, dem Schöpfer, nicht nur ihrer Form, ſondern ebenſo auch ihrem Weſen nach unterordnen. Das Weſen der Welt iſt aber dem Weſen Gottes nur dann untergeordnet, wenn es ſich zu dieſem, wie das Beſtimmte und Beſondere zum Allgemeinen verhält. — Sehr richtig und wahr wird daher von unſerem gegenwärtigen Standpunkte darauf hingewieſen, daß die Welt wohl ein Gegenſtand der göttlichen Liebe, aber nicht der abſolut, ſondern nur der *relativ* adäquate Gegenſtand der göttlichen Liebe ſei. Der abſolut adäquate Gegenſtand der göttlichen Liebe könne nur Gott ſelbſt ſein, Gott, wie er in ſich ſelbſt ſich ſelbſt als Gegenſtand und Objekt gegenüber getreten iſt.

Aber nicht nur der Uebergang von Gott, dem Schöpfer, zum Geſchöpf, ſondern ebenſo auch der von der Welt zu Gott nöthigt uns, das Weſen der Welt dem Weſen Gottes,

wie das Beſtimmte dem Allgemeinen, unterzuordnen. Das Weſen der Welt ſtellt ſich in einer Vielheit von Entwickelungsſtufen dar, von denen die höchſte und umfaſſendſte der Menſch iſt. Dieſer mithin bildet die Mitte zwiſchen der Natur und Gott und verhält ſich als dieſe Mitte ähnlich zu Gott, wie ſich zu ihm die Natur verhält. Wie, nach dem Geſetze innerer Nothwendigkeit und bewußtlos, die Natur ihm zuſtrebt, in ihm ihren Endzweck und ihr letztes Ziel ſuchend, ſo ſoll mit Bewußtſein und Freiheit der Menſch Gott zuſtreben, in dieſem ſeinen Endzweck und ſein letztes Ziel erkennend. Das Weſen Gottes wird daher das Weſen des Menſchen um ſoviel an Allgemeinheit übertreffen, als das Weſen des Menſchen an Allgemeinheit das der Natur übertrifft. Wie das Weſen des Menſchen das der Natur als Moment in ſich enthält, aber zugleich ein über dieſes hinausgehendes und begrifflich höheres Sein ausdrückt, grade ebenſo iſt im Weſen Gottes als Moment das Weſen des Menſchen enthalten und iſt gleichfalls jenes auch ein begrifflich über dieſes tranſcendirendes. Wer ſelbſt dieſen relativen Weſensunterſchied zwiſchen Gott und Menſch leugnet, wird ſich nur zu leicht der Gefahr ausſetzen, das theiſtiſche Princip überhaupt zu verletzen. Nur zu leicht wird ein ſolcher dahin kommen, Gott als das blos immanente, d. h. als das mit dem Weſen der Welt abſolut coincidirende Princip aufzufaſſen, wo dann allerdings der Menſch diejenige Wirklichkeit bezeichnet, welche an ſich mit der Wirklichkeit Gottes identiſch iſt.

Es unterſcheidet ſich nun aber der einſeitigkeitslos chriſtliche Theismus von dem Theismus der Weſensidentität nicht nur dadurch, daß er das Weſen Gottes ein umfangreicheres und allgemeineres ſein läßt, als das Weſen der Welt, ſondern auch noch dadurch, daß er die Exiſtenz-

form Gottes weiter und concreter bestimmt. Wenn der vorige Theismus das Specifische dieser Form darein setzt, daß dieselbe eine übersinnliche, aus einem einigen und einzigen Selbstbewußtsein bestehende und zugleich eine über alle Entwickelung erhabene sei, so verwirft auch er diese Bestimmungen nicht, aber er hält dieselben in keiner Weise schon für ausreichend. Diese Bestimmungen enthalten nur gewisse, aber lange nicht alle die Unterschiede, wodurch sich der göttliche Geist, als der absolute, von dem menschlichen, als dem mit Endlichkeit behafteten, unterscheidet.

Um nun diese anderen und weiteren Unterschiede kennen zu lernen, gehen wir von Gott als Geist aus und beantworten uns die Frage, wie beschaffen der Geist sein müsse, welcher der absolute Geist sein soll. Ist Geist im Allgemeinen ein solches Sein, welches die Fähigkeit und Kraft, sich selbst zu objektiviren oder zu vergegenständlichen, besitzt, so wird der absolute Geist diejenige Wirklichkeit sein müssen, in welcher die Selbstobjektivirung die absolute ist. Aber wann ist diese die absolute? Offenbar dann nicht, wenn sie sich, wie die menschliche, nur in einer vereinzelten Bestimmtheit vollbringt und von dieser zu einer anderen, nicht minder vereinzelten Bestimmtheit u. s. w. u. s. w. fortgeht. Denn nothwendig ist das, was sich immer nur in einer von seinen inneren Bestimmtheiten objektivirt, so gewiß, als jede einzelne Bestimmtheit eine einseitige ist, selbst ein einseitiges. Die absolute Selbstobjektivirung werden wir daher nur demjenigen Sein beilegen können, welches sich in einer Bestimmtheit seines Wesens zugleich alle übrigen Bestimmtheiten desselben und in diesen sich zugleich jene einzelne Bestimmtheit objektivirt, d. h. nur demjenigen, dessen Denken kein discursives (von einer Bestimmtheit zu einer anderen übergehendes), sondern ein (alle Bestimmtheiten)

ſammenſchauendes Denken iſt. Aber auch ſo iſt der Begriff der abſoluten Selbſtobjektivirung noch nicht vollendet. Es gehört zu dieſer nicht nur, daß in Einer Weſensbeſtimmtheit alle übrigen mitgedacht werden, ſondern auch dies dazu, daß in allen Beſtimmtheiten ihre weſentliche Einheit mitgedacht werde. Denn einſeitig iſt nicht nur das Denken, welches von einer einzelnen Beſtimmtheit zu einer anderen einzelnen übergeht, ſondern auch dasjenige, welches von der Vielheit des Einzelnen zum Allgemeinen und von dieſem zum Einzelnen übergeht. Auch in dem Sinne daher iſt das abſolute Denken ein zuſammenſchauendes, daß es in dem Einzelnen das Allgemeine und in dieſem jenes, oder in der Vielheit ſeiner Weſensbeſtimmtheiten deren Einheit und in dieſer jene mitſchaut. — Aber auch hiermit iſt der Begriff der abſoluten Selbſtobjektivirung noch nicht erſchöpft. Die abſolute iſt die Selbſtobjektivirung Gottes erſt dann, wenn Gott nach ſeiner vollen Totalität ſich objektiv geworden iſt. Nun umfaßt aber die göttliche Totalität nicht nur das göttliche Weſen oder denjenigen Inbegriff von Beſtimmtheiten, aus denen dieſes beſteht, ſondern, wie dies, ebenſoſehr auch die göttliche Exiſtenzform. Die Selbſtobjektivirung Gottes wird daher erſt dann vollendet ſein, wenn Gott, wie nach der Totalität ſeiner Weſensbeſtimmtheiten, ſo ſich zugleich in derjenigen Form objektiv geworden iſt, in welcher ſein Weſen in ihm Exiſtenz hat. Da nun ſein Weſen zur Exiſtenzform das göttliche Selbſtbewußtſein hat, ſo wird ſie erſt dann vollendet ſein, wenn die Totalität des göttlichen Weſens auch in der Form des göttlichen Selbſtbewußtſeins Gotte objektiv geworden, d. h. ihm gegenüber getreten iſt. Hiermit erhalten wir in Gott den Unterſchied zweier Seiten, von denen jede die volle göttliche Totalität, nämlich die Einheit des göttlichen

Weſens und des göttlichen Selbſtbewußtſeins iſt, die ſich daher nicht ihrem Weſen nach, auch nicht ihrer Form nach, ſondern einzig und allein danach von einander unterſcheiden, daß die eine die objektivirende und die andere die objektivirte, die eine die das Prius, und die andere die das Posterius bildende Totalität iſt. — Es ergiebt ſich ſonach eine ungezwungene Rechtfertigung deſſen, was die chriſtliche Kirche in ihrer Trinitätslehre über Gott den Vater und Gott den Sohn lehrt. Der Vater iſt nichts Anderes als die göttliche Totalität, d. h. die Einheit des göttlichen Weſens und des göttlichen Selbſtbewußtſeins, als die objektivirende Seite, und der Sohn nichts Anderes als dieſelbe Totalität, aber als die objektivirte Seite geſetzt. — Sowie wir nun durch die Beantwortung der Frage, welche Selbſtobjektivirung die abſolute ſei, auf diejenigen göttlichen Totalitäten geführt ſind, die die Kirche mit Recht Gott Vater und Gott Sohn genannt hat, ebenſo wird uns die Beantwortung der Frage, wodurch die Vermittelung, die doch zwiſchen dieſen beiden göttlichen Totalitäten unzweifelhaft beſteht und ihrem Begriffe gemäß beſtehen muß, die abſolute ſei, zu einer dritten göttlichen Totalität, nämlich zu derjenigen hinführen, die von der chriſtlichen Kirche als der heilige Geiſt bezeichnet iſt. Gehen wir bei Beantwortung dieſer Frage von derjenigen Vermittelung aus, welche zwiſchen menſchlichem Selbſtbewußtein beſteht, ſo iſt das vermittelnde Princip zwiſchen dieſen in der Regel ein beſtimmter Gedanke, eine beſtimmte Idee. Eine beſtimmte Idee, aus den Grenzen eines Selbſtbewußtſeins durch Mittheilung in ein anderes Selbſtbewußtſein übergegangen, kann das Band bilden, wodurch das eine mit dem anderen verbunden, das Medium ſein, durch deſſen Vermittelung ſich das eine mit dem anderen zuſammenſchließt. Und

dies Band, dies Medium wird ein um ſo berechtigteres und innigeres ſein, je mehr die die Selbſtbewußtſein mit einander zuſammenſchließende Idee eine aus deren gemeinſamen *Weſen* entſprungene und keine nur von Außen in ſie hineingekommene iſt. Aber wenn auch die die Ich mit einander verbindende Idee aus dieſer an ſich wahren Quelle hergefloſſen iſt, ſo wird dennoch ein nur in *ihr* beſtehendes Vermittelungsprincip ſo gewiß als ein beſchränktes und einſeitiges zu bezeichnen ſein, als jede Idee, wegen ihrer Inhalts *beſtimmtheit*, ſelbſt eine beſchränkte und einſeitige iſt. Unmöglich daher wird *das* Princip, wodurch ſich das eine göttliche Selbſtbewußtſein mit dem anderen vermittelt, nur in einer, aus dem Weſen Gottes hervorgegangenen, *beſtimmten Idee* beſtehen können. Aber es wird auch nicht aus der Totalität des göttlichen *Weſens* beſtehen können, ſo gewiß es immer iſt, daß beide göttliche Selbſtbewußtſein durch das *identiſche* göttliche Weſen mit einander verbunden ſind. Denn auch die Totalität des göttlichen *Weſens* iſt, weil nur eine Seite in Gott ſeiner Exiſtenzform gegenüber, noch nicht das Abſolute; das vermittelnde Princip aber kann nur das Abſolute ſein. Umfaßt nun das Abſolute Beides, ſowohl das göttliche Weſen als auch das göttliche Selbſtbewußtſein, ſo kann damit nur die *Einheit* dieſer beiden das vermittelnde Princip zwiſchen jenen göttlichen Selbſtbewußtſein bilden. Hiermit erhalten wir eine dritte göttliche Totalität in Gott, die von den beiden früheren Totalitäten nicht dem Weſen, auch nicht der Exiſtenzform nach, ſondern nur darin unterſchieden iſt, daß ſie, weil Vermittelung beider, eine von beiden ausgegangene iſt, (processio e patre filioque) während dagegen die zweite nur von der erſten begründet oder gezeugt und die erſte das ſchlechthin grundloſe, ungezeugte göttliche Sein iſt. — Aus der Art und Weiſe, wie

wir unſeren, mit der chriſtlichen Kirche übereinſtimmenden, Begriff vom heiligen Geiſte in Gott gewonnen haben, iſt erſichtlich, daß dieſer Begriff zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung die Begriffe zweier göttlichen Totalitäten habe, deren jede die Einheit des göttlichen Weſens und des göttlichen Selbſtbewußtſeins iſt. Wenn dieſe Vorausſetzung vorhanden iſt, — und ſie iſt von uns als eine nothwendige und wahre erwieſen — ſo iſt damit auch die Nothwendigkeit jenes Begriffes eine unabweisbare. Zwei göttliche Selbſtbewußtſein, deren eines durch das andere begründet iſt, können unmöglich anders als in einer gegenſeitigen, inneren *Vermittelung* mit einander ſtehend gedacht werden und dieſe Vermittelung wird, im Unterſchiede von der Vermittelung, welche unter *menſchlichen* Selbſtbewußtſein beſteht, nothwendig als *abſolute* aufgefaßt werden müſſen. Nun iſt aber nur diejenige Vermittelung die *abſolute*, welche ſich durch das Abſolute ſelbſt vollzieht, d. h. nur diejenige, in welcher das Abſolute in ſeiner vollen Totalität das vermittelnde Princip bildet. Es wird mithin auch nur das Abſolute in ſeiner vollen Totalität, d. h. als Einheit des göttlichen Weſens und göttlichen Selbſtbewußtſeins, das vermittelnde Princip ſein können. — So iſt denn zu ſagen, daß Gott der Vater ſich im Sohne und dieſer ſich im Vater nur im *heiligen Geiſte* wiſſe. Der Vater objektivirt ſich *zum* Sohne und nimmt ſich *im* heiligen Geiſte in ſich ſelbſt zurück; ebenſo kehrt auch der ſich *im* Vater objektiv werdende Sohn nur im heiligen Geiſte in ſich ſelbſt zurück.

Wir ſind zur chriſtlichen Trinitätslehre durch die Frage nach der *Exiſtenzform* Gottes gekommen. Dieſe Frage nun haben wir jetzt dahin zu beantworten, daß Gott, als der *abſolute* Geiſt, weſentlich und nothwendig als ein dreifaches Selbſtbewußtſein exiſtire, in deren jedem das gött-

liche Weſen zur absoluten, über das Geſetz der Entwickelung erhabenen Wirklichkeit gelangt iſt und von deren jedem es nicht in einem diskurſiven, ſondern in einem abſolut zuſammenſchauenden Denken gedacht wird.

## §. 18. Der Kampf des chriſtlichen Theismus mit der modernen Wiſſenſchaft.

Es gab eine Zeit, wo moderne Wiſſenſchaft und Rationalismus identiſch waren. Damals war der Kampf der Wiſſenſchaft gegen den chriſtlichen Theismus der Kampf des Rationalismus gegen denſelben. Dieſe Zeit iſt vorüber; der Rationalismus in derjenigen Geſtalt, in welcher er in der Periode der Aufklärung und in der der Herrſchaft der Kantſchen Philoſophie auftrat, iſt wiſſenſchaftlich beſeitigt und überwunden. Wenn augenblicklich von einem Kampfe der modernen Wiſſenſchaft gegen den chriſtlichen Theismus die Rede iſt, ſo kann unter der modernen Wiſſenſchaft nur der Pantheismus verſtanden werden. In dieſem, zu welchem, wie wir früher erkannt, als ſeine niedrigſte Stufe auch der Materialismus gehört, concentriren ſich gegenwärtig alle wiſſenſchaftlichen Feinde des chriſtlichen Theismus in dem Maaße, daß er mit Recht als derjenige Gegenſatz dieſes letzteren bezeichnet wird, von deſſen Ueberwindung oder Nichtüberwindung das Sein oder Nichtſein des Theismus abhängt. — Auf die Frage, wogegen denn die Angriffe der pantheiſtiſchen Wiſſenſchaft ganz beſonders gerichtet ſeien, iſt zu antworten, 1) gegen das Dogma von der Tranſcendenz Gottes, 2) gegen das Dogma von der Perſönlichkeit Gottes und 3) gegen das trinitariſche Dogma.

1) Das Dogma von der Tranſcendenz Gottes ann als das Grunddogma nicht nur des chriſtlichen, ſondern

überhaupt jedes Theismus bezeichnet werden. Der Theismus hat nur Wahrheit, wenn dies Dogma Wahrheit hat. Von den Feinden des Theismus wird darum auch kein Dogma ſo heftig angegriffen und verfolgt, keines ſo lächerlich gemacht, als grade dies. Wenn die, welche dies Dogma vertheidigen, es deswegen thun, um Gott den Schranken der Endlichkeit und vor Allem denjenigen Schranken zu entheben, die allem Räumlichen ankleben, behaupten dagegen nicht wenige Beſtreiter dieſes Dogmas, daß grade durch dasſelbe Gott in endliche Schranken und zwar ganz beſonders auch in eine ſolche, die eine räumliche iſt, verſetzt werde. Denn durch dies Dogma, meinen ſie, werde Gott nur zu einem Gott *hinter* den Wolken gemacht; aber ein Gott *hinter* den Wolken ſei ebenſoſehr ein Gott *im Raume*, wie der Gott, deſſen Sein mit Gegenſtänden *unter* den Wolken identificirt werde. Andere Beſtreiter begreifen wohl, daß Gott durch dies Dogma über alles Räumliche und den Raum ſelbſt hinausgerückt werden ſolle, glauben aber dasſelbe dennoch verwerfen zu müſſen, weil Gott dadurch in einen *Gegenſatz* zu allem Endlichen und hiermit in eine Grenze und Schranke gegen daſſelbe verſetzt werde. Allein auch dieſer Verwerfungsgrund iſt kein ſtichhaltiger. Gott kann ſehr wohl ein tranſcendenter, und zwar ein tranſcendenter in dem eminenten Sinne ſein, daß er nicht nur über eine Seite der Welt, über die weltliche Vielheit, ſondern auch über die Totalität der Welt tranſcendirt, und er braucht dennoch in keinen Gegenſatz gegen die Welt und in keine Begrenzung und Endlichkeit durch dieſelbe verſetzt zu ſein. Gott wird nämlich dann in keinen Gegenſatz und keine Begrenzung verſetzt, wenn das *Weſen* der Welt, wie es vom chriſtlichen Theismus aufgefaßt wird, als eine Offenbarung des *Weſens* Gottes beſtimmt wird. Eine Welt, die ihrem

Weſen nach eine Offenbarung des Weſens Gottes iſt, bildet ebenſowenig gegen dieſen einen Gegenſatz, als das Weſen Gottes einen Gegenſatz gegen ſich ſelbſt bildet. Wie wohl ſollte das Sein Gotte entgegengeſetzt ſein können, in welchem er ſich auf eine mit ſeiner Weſenheit identiſche Weſenheit, alſo indirekt auf ſich ſelbſt bezieht! — Sowie es nun aber abzuweiſen iſt, daß durch das Dogma von der Tranſcendenz Gott unwahr aufgefaßt, nämlich zu einem endlichen Sein gemacht werde, ebenſo iſt der Vorwurf abzuweiſen, daß durch daſſelbe der Begriff der Welt unwahr beſtimmt werde. Verliert denn die Welt dadurch, daß das Sein Gottes über ſie hinausgerückt wird, ihre göttliche Weſenheit? So wenig, daß ſie vielmehr erſt auf dieſe Weiſe eine eigene göttliche Weſenheit gewinnt. Denn von einer eigenen göttlichen Weſenheit der Welt kann erſt da geſprochen werden, wo dieſelbe als eine, wenigſtens exiſtenziell, von der göttlichen Weſenheit unterſchiedene geſetzt und anerkannt iſt. Von dieſer eigenen göttlichen Weſenheit weiß der Standpunkt der Immanenz oder der Pantheismus ſo wenig, daß er vielmehr nur von deren direktem Gegentheil, nämlich nur von einer der Welt eigenen Weſenloſigkeit weiß. Und zwar iſt die Welt nach ihm ein weſenloſes Sein in dem Sinne, daß ſie nichts Anderes und Weiteres als dies iſt. Natürlich. Iſt Gott das Weſen der Welt, ſo kann für dieſe nichts Anderes als die weſenloſe Vielheit der Exiſtenzen übrig bleiben. Wer alſo faßt die Welt unwahr auf, der Theiſt oder Pantheiſt? So gewiß der letztere, als alle metaphyſiſche Unwahrheit nur in der weſenloſen Vielheit liegt. — Unbegreiflich daher iſt es, wie ſelbſt ſolche Männer, die Gott als ſich in ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt auffaſſen, dennoch das Dogma von der Tranſcendenz Gottes verwerfen und einzig und allein dem der Immanenz huldigen können.

Iſt denn nicht ein Sichinſichſelbſtwiſſen Gottes ein Sichſelbſtunterſcheiden von der Welt? Unterſcheidet ſich aber Gott nach ſeinem Sein von der Welt, kann es da noch eine andere Immanenz Gottes geben, als die, daß er ſich in der Welt offenbart? Das iſt die alleinige Wahrheit des Dogmas von der Immanenz, daß Gott ſich in der Welt, als er ſie geſchaffen, ſeinem Weſen nach in ihrem Weſen geoffenbart hat und daß er ſich ebenſo auch in ihrem Entwickelungsgange fortwährend und noch jetzt offenbart.

2) Nicht minder heftig, als das Dogma von der Tranſcendenz, wird das von der Perſönlichkeit Gottes von der pantheiſtiſchen Wiſſenſchaft bekämpft. Im Allgemeinen wird auch dies Dogma deswegen verworfen, weil Gott dadurch zu einem beſchränkten und endlichen gemacht werde und aufhöre, das Abſolute zu ſein. Was die in der Perſönlichkeit liegende Schranke betrifft, ſo behaupten auch hier Einige, daß dieſelbe eine räumliche ſei. Perſönlichkeit, ſagen ſie, dürfe nur demjenigen Sein beigelegt werden, welches eine Leiblichkeit beſitze, dieſe aber ſei ohne räumliche Begrenzung nicht denkbar. Andere begreifen wohl, daß die Leiblichkeit und damit auch die Räumlichkeit nicht nothwendig zum Begriffe der Perſönlichkeit gehöre, da ja auch, wenn in der menſchlichen Sphäre von einer bedeutenden Perſönlichkeit die Rede ſei, Niemand an eine bedeutende Leiblichkeit denke, gleichwohl aber vermögen auch ſie ſich die Perſönlichkeit nicht anders, denn als eine beſchränkte und endliche zu denken. Perſönlich, meinen ſie, ſei nur dasjenige Sein, welches ſich von einem anderen unterſcheide, ſich einem anderen entgegenſetze, welches mithin ein anderes außer ſich habe; aber ein Sein, welches ein anderes außer ſich habe, werde auch weſentlich durch dies begrenzt. Allein wenn auch zugegeben wird, daß der Begriff der Perſönlichkeit ein anderes

Sein, wovon ſie ſich unterſcheidet, vorausſetze, iſt dennoch nicht ohne Weiteres ſchon zu behaupten, daß dieſelbe durch dies andere Sein auch begrenzt und verendlicht werde. Sie wird nämlich dann nicht durch daſſelbe begrenzt und verendlicht, wenn ſie ſich zu demſelben wie der Grund zum Begründeten verhält; denn in dieſem Falle liegt, was in dem Begründeten enthalten iſt, auch in dem Grunde und bezieht ſich mithin dieſer in jenem auf ſich ſelbſt. Da ſich nun Gott und Welt wie der ſchöpferiſche Grund und das begründete Sein zu einander verhalten, ſo kann unmöglich von einem Gegenſatze der Welt gegen Gott und alſo auch nicht von einer Beſchränkung und Verendlichung Gottes durch die Welt die Rede ſein. — Wir können indeſſen gar nicht zugeben, daß im Begriffe der Perſönlichkeit ohne Weiteres ein Sichunterſcheiden von einem Anderen liege. Dies liegt wohl im Begriffe der menſchlichen, der endlichen, aber nicht auch im Begriffe der unendlichen oder abſoluten Perſönlichkeit. Allerdings drückt der Begriff der Perſönlichkeit ein Sichunterſcheiden aus, aber zunächſt kein Sichunterſcheiden von einem Anderen, ſondern ein Sichunterſcheiden in und von ſich ſelbſt. Perſönlich nämlich iſt nur dasjenige Sein, was die Fähigkeit und Kraft beſitzt, ſich ſelbſt zu objektiviren, aber ein Sein, was ſich ſelbſt objektivirt, iſt damit ein Sein, welches ſich ſich ſelbſt gegenüberſetzt und als Objekt ſich von ſich, dem Subjekte, unterſcheidet. Der Inhalt aber, welchen ein ſich ſelbſt objektivirendes Sein ſich gegenüber ſetzt und ſich hierdurch zum Wiſſen bringt, iſt ſein Weſen. Dieſer Inhalt wird dann ein beſtimmter und beſchränkter ſein müſſen, wenn einerſeits das ſich objektivirende Sein ſich ſein Weſen nur nach dem Entwickelungsgeſetze und nur in einem discurſiven, von Beſtimmtheit zu Beſtimmtheit übergehenden, Denken zu vergegenſtändlichen vermag und

wenn andrerſeits das von jenem Sein objektivirte Weſen ſelbſt ein beſtimmtes und begrenztes iſt. Der Inhalt wird dagegen dann ein unbegrenzter und abſolute Totalität ſein müſſen, wenn einerſeits das ſich objektivirende Sein über alle Entwickelung erhaben und hinſichtlich ſeines Denkens ein ſchlechthin zuſammenſchauendes Denken iſt, und wenn andererſeits das Weſen dieſes Seins die abſolut unbegrenzte und unendliche Totalität iſt. Ein Sein nun, welches ſich nur in der erſteren Weiſe ſein Weſen objektivirt, wird, da ſein Inhalt ein beſtimmter und beſchränkter iſt, damit ſelbſt den Charakter der Beſtimmtheit an ſich tragen müſſen, wogegen das Sein, was ſich in der letzteren Weiſe objektivirt, nothwendig, weil ſein Inhalt der unbegrenzte und abſolute iſt, das Unbegrenzte und Abſolute ſelbſt ſein muß. Ein Sein nun, was, ſich objektivirend, den Charakter der Beſtimmtheit und Beſchränktheit an ſich trägt, wird nicht anders als ſo gedacht werden können, daß es ein Anderes außer ſich hat und ſich von dieſem unterſcheidet, während dagegen das Sein, was von actueller Unbegrenztheit und Abſolutheit iſt, ſo wenig eines Anderen, wovon es ſich unterſcheidet, bedarf, daß es vielmehr durch ſeinen Begriff das ſchlechthin bedürfnißloſe, auf gar kein Anderes außer ihm hinweiſende Sein iſt. Demnach iſt es nur die menſchliche oder endliche Perſönlichkeit, in deren Begriffe ein Sichunterſcheiden von einem Anderen liegt, wogegen im Begriffe der abſoluten Perſönlichkeit gar nichts enthalten iſt, was ein Sichunterſcheiden nach außen nöthig machen müßte.

So wie es nun unwahr iſt, daß im Begriffe der Perſönlichkeit ſchlechthin, d. h. jeder Perſönlichkeit, ein Sichunterſcheiden von einem Anderen und mithin Begrenzung und Endlichkeit liege, ebenſo unwahr iſt es, daß Abſolutheit und Perſönlichkeit zwei ſich widerſprechende Begriffe ſeien. Beide

Begriffe würden ſich nur dann widerſprechen, wenn ſie ſich wie ausſchließende Beſtimmtheit und unbegrenzte Allgemeinheit zu einander verhielten. Aber die Perſönlichkeit iſt nicht ohne Weiteres eine ausſchließende Beſtimmtheit, ſondern iſt dieſe nur dann, wenn ihr Inhalt und ihr Weſen eine ſolche Beſtimmtheit iſt, dann aber nicht, wenn ihr Inhalt und ihr Weſen die unbegrenzte und abſolute Totalität iſt. Allerdings liegt im Begriffe der Perſönlichkeit ein Fürſichſein, aber durchaus kein abſtraktes, ſondern ein concretes, d. h. ein ſolches Fürſichſein, in welchem ein Anderes, nämlich das Weſen, für ſich iſt. Die menſchliche Perſönlichkeit iſt das Fürſichſein, worin das Weſen des Menſchen, und die göttliche dasjenige, worin das Weſen Gottes für ſich, d. h. ſich ſelbſt gegenſtändlich oder die durch Objektivirung vermittelte Beziehung auf ſich ſelbſt iſt. Perſönlichkeit iſt mithin nur Form, und zwar die höchſte, die vollendete Form. Dieſe Form iſt dann eine beſtimmte und begrenzte, wenn ihr Weſen und Inhalt den Charakter der Beſtimmtheit und Begrenztheit an ſich trägt, dagegen dann die unbegrenzte und abſolute, wenn ihr Weſen und Inhalt die unbegrenzte und abſolute Totalität iſt. — Es folgt daher, daß ſich Perſönlichkeit und Abſolutheit ſo wenig ausſchließen, daß ſie ſich vielmehr ſchlechthin fordern und auf einander hinweiſen. Das Abſolute wird durch die Perſönlichkeit ein durch Selbſtobjektivirung ſich auf ſich ſelbſt beziehendes; aber erſt ſo iſt es wirkliches und wahres Abſolutes. Umgekehrt gewinnt die Perſönlichkeit erſt durch das Abſolute ihr Weſen; aber erſt ſo iſt ſie Perſönlichkeit, denn Perſönlichkeit iſt nur das Perſon- und Organſein eines Anderen, nämlich des Weſens.

Zu den Männern, welche in neueſter Zeit das Dogma von der Perſönlichkeit Gottes vertheidigt haben, iſt ganz beſonders R. Rothe zu zählen. Auch Rothe verneint, daß

im Begriffe der Persönlichkeit ein Sich unterscheiden von einem Andern liege, aber wohl liegt nach ihm darin das Unterscheiden eines Andern von sich. Beides soll durchaus nicht dasselbe sein. Das Ich, was sich von einem Andern unterscheidet, setzt damit dies Andere voraus und bezieht sich auf dasselbe, als auf ein vorausgesetztes; das Ich dagegen, was ein Anderes von sich unterscheidet, kann sehr wohl zugleich dessen setzender Grund sein. So ist Gott das Ich, was, im Unterschiede vom menschlichen Ich, ein selbst gesetztes Andere, also ein solches von sich unterscheidet, an welchem er keine Grenze und Schranke haben kann. Indessen läßt Rothe Gott doch durch das von diesem gesetzte Andere begrenzt sein, und zwar deswegen, weil dies Andere der reine Gegensatz Gottes ist. Gott nämlich ist als Person Ich, aber Ich nur dadurch, daß er sein Nicht-Ich von sich unterscheidet. Das existirende Nicht-Ich aber ist die Materie. Gott setzt daher von Ewigkeit her sich, dem Ich, die Materie gegenüber. Um nun aber durch diese nicht begrenzt und somit endlich zu sein, ist Gott ebenso von Ewigkeit her in der Thätigkeit begriffen, die Materie als Materie, d. h. als seinen Gegensatz, zu negiren. Er negirt sie aber dadurch, daß er seine Ideen in sie hineinbildet und sie zum Träger von diesen macht, wodurch die Welt entsteht, die wesentlich ein Ineinander von göttlicher Idee und Materie ist. Scheint so jeder Gegensatz der Materie gegen Gott und damit auch jede Begrenzung Gottes verschwunden zu sein, da ja Gott nun in seinem Gegensatze sich auf sich selbst bezieht, so verhält es sich, bei näherer Betrachtung, doch anders. Nach Rothe nämlich ist der Proceß, wodurch Gott seine Ideen in die Materie hineinbildet, ein endloser, d. h. ein solcher, in welchem es Gott in keinem Momente gelingt, weder die Totalität

der Materie überwunden, noch auch die Totalität seiner Ideen in dieselbe hineingebildet zu haben. Gott ist und bleibt daher stets mit einem relativen Gegensatze und also auch mit einer relativen Schranke und Endlichkeit behaftet. — Müssen wir daher auch die Rothesche Theorie aus dem Grunde fallen lassen, weil nach ihr durch die Persönlichkeit die Absolutheit Gottes gefährdet ist, so wird nichts Anderes übrig bleiben, als, entweder das Dogma von der Persönlichkeit Gottes gänzlich aufzugeben, oder aber es, ohne die Annahme eines Anderen Gott gegenüber, so zu vertheidigen, wie wir es vertheidigt haben. — Uebrigens wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß wir in dem Satze, „Gott unterscheide ein Anderes von sich" durchaus keinen Vorzug vor dem anderen „Gott unterscheide sich von einem Anderen" erblicken können. Uns vielmehr erscheint jener Satz viel bedenklicher, als dieser. Für den Gott, welcher ein Anderes von sich unterscheidet, ist dies Andere Objekt; er ist mithin ein außer sich seiender, wogegen der Gott, welcher sich von einem Anderen unterscheidet, ein sich selbst zum Objekt habender und damit ein in und bei sich selbst seiender ist. Hierzu kommt, daß ein Sichselbstunterscheiden Gottes von einem Andern keineswegs ausschließt, daß Gott der Grund dieses Andern sei. Hat Gott einmal eine Welt geschaffen, so wird er sich auch von dieser unterscheiden müssen; als der sich von der Welt unterscheidende aber hört er nicht auf, deren Grund zu sein. — Natürlich aber muß derjenige, nach welchem Gott nur durch ein Sichunterscheiden von einem Andern Person ist, wenn er nicht dualistisch eine ewige Materie außer Gott annehmen will, eine Ewigkeit der Schöpfung der Welt lehren. Wenn wir nun auch durchaus nicht der Ansicht sind, daß die Ewigkeit der Welt ein Begründetsein derselben durch Gott unmöglich mache,

da ja im Begriffe des Grundes nicht nothwendig liegt, daß derselbe dem Begründeten zeitlich, sondern nur, daß er ihm begrifflich vorausgehe, so müssen wir uns doch deswegen gegen ein ewiges Dasein der Welt erklären, weil uns durch ein solches die Unbedingtheit Gottes gefährdet zu sein scheint. Denn bedarf Gott einer Welt, um sich, im Unterschiede von dieser, als Person in sich selbst erfassen zu können, so ist der Gedanke nicht zu entfernen, daß er ebensosehr durch die Welt, als diese durch ihn, bedingt sei. Aber ein durch die Welt bedingter Gott ist, da die Welt immer ein relatives Nichtsein Gottes ausdrückt, damit ein durch sein relatives Nichtsein bedingter, also unmöglich der absolut unbedingte Gott. — Schließlich möge, zur Entfernung jedes Scheines, als hätten wir Widersprechendes behauptet, ausdrücklich erwähnt werden, daß, wenn im Früheren auch wir ein Sichunterscheiden Gottes von einem Andern für nothwendig gehalten haben, hierbei von uns stets eine von Gott geschaffene Welt vorausgesetzt sei. Gott ist, nach unserer Anschauung, nicht erst durch die Vermittelung der Welt Person; aber insofern er eine Welt gesetzt hat, wird er sich dann auch von dieser, als in sich seiende Person, unterscheiden müssen. Natürlich aber wird er durch diese Selbstunterscheidung kein begrenzter und endlicher sein können, da die Welt, wovon er sich unterscheidet, seines Wesens ist und er sich also in derselben wesentlich auf sich selbst bezieht.

3) Was die Angriffe der pantheistischen Wissenschaft auf das trinitarische Dogma betrifft, so sind dieselben, im Unterschiede von den früheren Angriffen des alten Rationalismus, weniger direkter, als vielmehr hauptsächlich indirekter Art. Die pantheistische Wissenschaft verwirft nicht das trinitarische Dogma, aber sie deutet es so um, daß von seinem ursprünglichen, kirchlichen Sinn so gut wie nichts

übrig bleibt. Dies gilt namentlich von der hegelschen Philosophie, der sonst das große Verdienst gebührt, das trinitarische Dogma auf das Kräftigste gegen die Angriffe des alten Rationalismus vertheidigt zu haben. Nach Hegel ist Gott, der Vater, die das gemeinsame Wesen von Geist und Natur bildende vernünftige Substanz, Gott, der Sohn, die Welt oder bestimmter der menschliche Geist, worin die Welt ihre höchste Spitze und Wirklichkeit erreicht, und Gott, der heilige Geist, diejenige Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins und der vernünftigen Substanz, in welcher jenes in dieser sein Wesen und diese in jenem ihre Wirklichkeit erfaßt hat. Wir haben nicht mehr nöthig, diese Trinitätslehre, deren völlige Verkehrung der kirchlichen auf der Hand liegt, zu widerlegen, da wir in dem Abschnitte, wo wir den logischen Pantheismus behandelt haben, die Unhaltbarkeit der Gottesidee, worauf sie beruht, ausführlich nachgewiesen haben.

Richten wir unsern Blick von der pantheistischen Wissenschaft ab und zur theistischen hinüber, so giebt es auch hier nicht wenige Vertreter, die, so ernst und gut sie es auch immer mit dem trinitarischen Dogma meinen, doch seinen ursprünglichen, kirchlichen Sinn völlig verfehlen. Sie verfehlen diesen Sinn deswegen, weil sie, anstatt die Trinitätslehre aus dem Begriffe des absoluten Geistes zu deduciren, dieselbe aus dem des Geistes schlechthin deduciren, wo ihnen dann nothwendig das begegnen muß, nur eine solche Trinität gefunden zu haben, die ebensosehr in dem menschlichen als in dem göttlichen Geiste verwirklicht ist. Es gilt dies selbst von der Deduktion, welche Erdmann in seiner beachtenswerthen, kleinen Schrift: „Natur oder Schöpfung?“ giebt, die, auf den ersten Anblick, den Sinn des kirchlichen Dogmas wirklich getroffen zu haben scheint. Erdmann geht

von dem Satze, daß Gott Geist sei, aus und giebt von diesem die Definition, daß er das Allgemeine sei, welches sich selbst besondert und in der gesetzten Besonderheit sich auf sich selbst bezieht. Hiermit liegen im Begriffe des Geistes drei Momente, 1) das Moment des Allgemeinen, 2) das des Besondern und 3) das der Einheit des Allgemeinen und des Besondern. Erdmann versucht nun zu zeigen, daß eine Einheit des Allgemeinen und des Besondern, also volle Totalität, nicht nur die dritte Form, sondern einerseits auch schon das Allgemeine und andrerseits auch das Besondere, jedes rein für sich gesetzt, sei, und schließt dann, daß, da die Einheit des Allgemeinen und des Besondern oder die Beziehung des Allgemeinen auf sich im Besondern concrete Subjektivität sei, nicht nur die die Totalität darstellende dritte Form, sondern ebenso auch schon das erste und auch schon das zweite Moment concrete Subjektivität seien. Näher soll das Allgemeine deswegen ein Besonderes sein, weil es, dem Besondern gegenüber stehend, nur eine Seite einer andern gegenüber (d. h. eben nur ein Besonderes) sei, und näher soll das Besondere deswegen auch ein Allgemeines sein, weil es aus dem Allgemeinen hervorgegangen und nur dessen besonderte Bestimmtheit sei. Allein es liegt auf der Hand, daß zwischen einem Allgemeinen, was sich durch innere Selbstbesonderung zu einem gesetzten Besondern gemacht hat und dieses mit einschließt, und zwischen einem Allgemeinen, was durch passives Fürsichsein gegen das Besondere ein Besonderes geworden ist, ein gewaltiger Unterschied bestehe, und ebenso ist klar, daß ein durch das Allgemeine gesetztes und diesem gegenüberstehendes Besondere himmelweit von derjenigen Besonderheit verschieden sei, welche das Allgemeine, aus dem sie hergeflossen ist, als ein wirkliches und actuelles

unmittelbar an ſich ſelbſt enthält. Wie wohl ſollte ein in paſſiver Ruhe und in völliger Unterſchiedsloſigkeit dem Beſondern gegenüberſtehendes Allgemeine concrete Subjektivität ſein können! Liegt denn nicht im Begriffe der Subjektivität weſentlich eine ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende und ſich entgegenſetzende Thätigkeit, und gehört nicht zum Begriffe des Concreten, daß in demſelben unterſchiedene Beſtimmtheiten zuſammen gewachſen ſeien? Es ſind daher offenbar nicht drei Totalitäten, ſondern vielmehr nur drei Momente, genauer nur zwei Momente und deren Einheit, die von Erdmann in dem Begriffe des Geiſtes nachgewieſen ſind, ganz dieſelben Momente, welche von Andern als Subjekt (Allgemeines) nnd Objekt (Beſonderes), als Form und Inhalt, als Ideales und Reales bezeichnet ſind.

Nicht vom Begriffe des Geiſtes, ſondern von dem des abſoluten Geiſtes muß ausgegangen werden, wenn man zu den trinitariſchen Totalitäten gelangen will, die den Inhalt der Lehre der chriſtlichen Kirche bilden. Die chriſtliche Kirche hat immer das Bewußtſein gehabt, daß durch die Immanenz ſeiner trinitariſchen Totalitäten ſich der abſolute vom menſchlichen Geiſte unterſcheide; begriffen daher können dieſe Totalitäten auch nur dann ſein, wenn ſie aus demjenigen in Gott erkannt ſind, wodurch ſich dieſer vom menſchlichen Geiſte unterſcheidet, d. h. aus der Abſolutheit Gottes. — Aus der von uns gegebenen Darſtellung der Lehre von der chriſtlichen Trinität muß einleuchten, daß Gott nach ihr unus Deus, abſoluter Geiſt, und zugleich ein formelles Sichunterſcheiden in die drei göttlichen Totalitäten des Vaters, Sohnes und heiligen Geiſtes ſei. Gott iſt nach ihr Beides: Einheit mit ſich und zugleich dieſer Unterſchied. Einheit iſt Gott, inſofern er das ſich ſelbſt objektivirende und aus der geſetzten Objektivirung ſich in ſich

zurücknehmende Sein ist; Unterschied aber ist er, insofern er, als absoluter Geist, sich einerseits in die objektivirende und in die objektivirte Totalität und andrerseits in diese beiden und in diejenige Totalität unterscheidet, welche zwischen jenen die absolute Vermittelung bildet. Wir können daher nicht der Ansicht R. Rothe's sein, daß unter der kirchlichen Trinitätslehre entweder gar nichts, oder aber nur ein Tritheismus gedacht werden könne. Ein Tritheismus kann da nicht vorhanden sein, wo die Einheit des Absoluten in unserem Sinne aufgefaßt wird; die Einheit in unserem Sinne aber verträgt sich nicht nur mit drei göttlichen Totalitäten, sondern fordert sogar dieselben. Denn die Einheit in unserem Sinne ist der absolute Geist.

Schließlich sei bemerkt, daß wir unter allen Konstruktionen der Trinitätslehre, welche der Gegenwart angehören, nur eine finden können, in welcher der Sinn der Lehre der christlichen Kirche getroffen ist, nämlich die, welche ihren Ausgangspunkt von der göttlichen Liebe nimmt und neuerdings in Liebner (in dessen christologischer Dogmatik) ihren beredten und tiefsinnigen Vertreter gefunden hat. Diese Konstruktion verhält sich zu der unsrigen und die unsrige zu dieser so wenig ausschließend, daß vielmehr sehr wohl jede neben der andern bestehen und die Gewißheit von der ewigen Wahrheit der kirchlichen Trinitätslehre nur erhöhen kann.

## §. 19. Die Wissenschaft des christlichen Theismus.

Dem christlichen Theismus ist häufig der Vorwurf gemacht worden, daß er eine wahre Wissenschaft zu erzeugen unfähig sei, und noch jetzt giebt es unter den Männern der Wissenschaft nicht wenige, denen die Begriffe der Wissenschaft und des christlichen Theismus ein völlig Wider-

ſprechendes bedeuten. Bei näherer Betrachtung jedoch iſt der chriſtliche Theismus ſo wenig eine wahre Wiſſenſchaft zu erzeugen unfähig, daß er vielmehr der einzige Standpunkt iſt, auf dem die Wiſſenſchaft, und zwar jede einzelne Wiſſenſchaft, zu ihrer Vollendung gelangen kann.

1) Was zunächſt die Naturwiſſenſchaft betrifft, ſo fehlt es noch jetzt nicht an ſolchen Vertretern derſelben, die auch dieſe Wiſſenſchaft mit dem chriſtlichen Theismus für ganz unvereinbar halten. Man wirft dem chriſtlichen Theismus vor, daß die Natur, wovon er wiſſe, nicht ſowohl Natur, als vielmehr bloße Kreatur ſei; zur Natur gehöre immanente, eigene Geſetzmäßigkeit und eine ſich nach dieſer vollziehende Selbſtbewegung und Selbſtentwickelung, mit einem Worte Selbſtändigkeit, wogegen die Kreatur ein der eigenen Geſetzmäßigkeit entbehrendes, nur in Abhängigkeit vom göttlichen Willen ſtehendes und nur durch dieſen determinirtes und bewegtes Sein ausdrücke. Allein es iſt nicht wahr, daß der chriſtliche Theismus principiell nur von dieſem kreatürlichen und nicht auch von jenem natürlichen Sein wiſſen ſollte. Allerdings kennt der chriſtliche Theismus nur eine von Gott geſchaffene Natur; aber dieſe ſchließt eine immanente Geſetzmäßigkeit und eine geſetzmäßige Selbſtbewegung ſo wenig aus, daß vielmehr die Natur nur deswegen eine geſetzmäßige und geſetzmäßig ſich bewegende iſt, weil ſie eine von Gott geſchaffene iſt. Gott, lehrt ja der chriſtliche Theismus, habe die Welt aus Liebe geſchaffen; aber eine aus Liebe geſchaffene Welt kann nur eine ſelbſtſtändige und immanent geſetzmäßige Welt ſein. Worin denn anders ſollte die weltſchöpferiſche Liebe Gottes beſtanden haben, als zunächſt darin, daß Gott den Gedanken von der Welt, welchen er von Ewigkeit her in ſich hatte, aus ſich herausſetzte und ihm, der in Gott ein Unſelbſtändiges und Ab-

hängiges war, die Form *ſelbſtändiger* Wirklichkeit verlieh, und worin anders weiter ſollte ſie als darin beſtanden haben, daß Gott dieſem ſelbſtändigen Sein ſeine *eigene Weſenheit* mittheilte und es, in der Form des menſchlichen Seins, zugleich befähigte, ſich aus ſeiner Selbſtändigkeit heraus zu ihm, dem Schöpfer, zu erheben und deſſen Liebe mit dankbarer Gegenliebe zu erwiedern! Enthält nun aber, weil aus der ſchöpferiſchen Liebe hervorgegangen, die Welt *überhaupt* eine Offenbarung des göttlichen Weſens in ſich, ſo wird dieſe nothwendig auch die Natur in ſich enthalten müſſen, und ſie enthält dieſelbe in nichts Anderem, als in dem Syſteme der Geſetze, von denen alle ihre Erſcheinungen beſtimmt und beherrſcht werden. Hinweg alſo mit der Behauptung, der chriſtliche Theismus wiſſe von keiner Natur, ſondern nur von einem nichtigen, kreatürlichen Sein; er weiß ſo gewiß auch von jener, als er von den *Geſetzen* weiß, die die Natur zur Natur machen, von ſolchen Geſetzen aber, die göttliche Weſenheiten, Offenbarungen des göttlichen Weſens ſind. Hiermit weiß denn der chriſtliche Theismus nicht nur das Beſte von dem, wovon eine bloß empiriſche Naturforſchung nur wiſſen kann, ſondern er weiß zugleich noch mehr und ein Höheres als dieſe. Er erkennt nämlich in den Geſetzen der Natur, die eine Offenbarung des Weſens Gottes ſind, zugleich dies Weſen ſelbſt, während dagegen für den bloßen Empiriker die Geſetze ein Letztes und Höchſtes ſind. Nach ihm daher führt die vollſtändige und wahre Naturerkenntniß ſo wenig zu einer bloßen Naturvergötterung, daß ſie vielmehr zum Preiſe deſſen hinführt, welcher für die ganze Natur den ſelbſtbewußten, ſchöpferiſchen Grund bildet.

Zu den Gründen, die vom Standpunkte der empiriſchen Naturforſchung nicht ſelten gegen den chriſtlichen Theismus vorgebracht werden, gehört auch noch einerſeits die Be-

hauptung, daß derſelbe nach ſeinen Principien keine immanent, ſondern nur eine äußerlich teleologiſche Naturbetrachtung, d. h. eine ſolche, nach welcher die einen Exiſtenzen Mittel und die anderen Zwecke ſeien, ſtatuiren könne, und andrerſeits die Verſicherung, daß nach ſeiner Anſchauung ſogenannte Wunder möglich ſeien, mit dieſen aber keine Geſetze der Natur beſtehen könnten. Was den erſten Punkt betrifft, ſo liegt ſchon in dem Geſagten, daß jene Behauptung unwahr ſein müſſe, da eine äußerlich teleologiſche Betrachtung nur dort möglich iſt, wo das weltliche Sein nur als ein kreatürliches und nichtiges angeſchaut wird; hinſichtlich des zweiten Punktes dagegen iſt zwar zuzugeben, daß der Glaube an die Möglichkeit von Wundern von dem chriſtlichen Theismus untrennbar ſei, aber zugleich in Abrede zu ſtellen, daß mit dieſem Glauben das Syſtem der Geſetze in der Natur unverträglich ſei. Die, welche dieſe Unverträglichkeit behaupten, gehen von der falſchen Definition des Wunders aus, daß dies eine Handlung ſei, wodurch ein beſtimmtes Naturgeſetz aufgehoben werde; aber das Wunder iſt keine Aufhebung des Naturgeſetzes, ſondern vielmehr nur die Handlung, wodurch ein einzelner Gegenſtand ſeinem immanenten Geſetze entnommen und zum Mittel und Träger eines unmittelbar göttlichen Zweckes gemacht wird. Beide Definitionen ſind ſehr beſtimmt von einander unterſchieden; nach der erſten iſt das Naturgeſetz, nach der letzteren dagegen nur ein einzelner Gegenſtand aufgehoben. Das Naturgeſetz nun kann nicht aufgehoben werden, da daſſelbe ein weſentlich göttlicher Gedanke iſt und dieſem jede Aufhebung widerſpricht; ein einzelner Naturgegenſtand hingegen kann ſehr wohl aufgehoben werden, da er ohnehin ſchon durch ſeinen Begriff für die Vergänglichkeit beſtimmt iſt. — Wollte man gegen dieſe Definition vom Wunder einwenden, daß doch auch nach ihr das

Naturgeſetz aufgehoben werde, da, wenn ein einzelner Gegenſtand ſeinem immanenten Geſetze entnommen wird, hiermit auch dies Geſetz negirt werde, ſo erwidern wir, daß nach unſerer Definition wohl ein beſtimmtes Geſetz in einem einzelnen Dinge *ſuspendirt*, nicht aber überhaupt negirt werde. Wenn, z. B., durch eine Wunderthat Chriſti Lazarus auferweckt wird, ſo werden damit nicht auch alle übrigen Todten auferweckt, ſondern alle übrigen bleiben, was ſie ſind, Todte. Nur Lazarus, dieſe einzelne Erſcheinung, wird dem Geſetze, wonach der Todte Todter iſt, entzogen, nur in und an ihm wird dies Geſetz ſuspendirt, während es ſonſt in ſeinem Beſtehen und Wirken völlig unalterirt bleibt. Oder: wenn ein beſtimmtes Waſſer in Wein verwandelt wird, ſo wird damit nicht das Geſetz, wonach das Waſſer Waſſer iſt, aufgehoben; es wird vielmehr nur ein beſtimmtes Waſſer dieſem Geſetze entzogen, oder es wird dies Geſetz nur in einem beſtimmten Waſſer ſuspendirt.

Iſt dies der richtige Begriff des Wunders, ſo leuchtet ein, daß die Naturforſchung keinen Grund hat, im Intereſſe des Naturgeſetzes gegen das Wunder zu polemiſiren, zugleich aber auch muß einleuchten, daß nicht dem menſchlichen Geiſte als ſolchem, ſondern vielmehr nur dem Geiſte Gottes und nur dem von dieſem erfüllten und in *ſeiner* Kraft ſtehenden menſchlichen Geiſte die Ausübung eines Wunders möglich ſei. Das Wunder iſt eine ſolche Macht des Geiſtes über die Natur, die der Geiſt durch ſeinen Willen *direkt* und *ohne Anwendung von Mitteln* ausübt. Eine ſolche direkte Macht aber ſteht nicht dem menſchlichen Geiſte, der vielmehr die Natur nur durch Anwendung von Mitteln bewältigen und ſeinen Zwecken dienſtbar machen kann, ſondern nur dem abſoluten Geiſte zu, da nur dieſer, als Schöpfer, ein *unmittelbares* und *direktes* Verhältniß

zur Natur hat und nur er allein über ſie erhaben und von ihr völlig frei iſt. Aber auch der abſolute Geiſt, für den ſonſt die That des Wunders nichts Widerſprechendes hat, vollzieht das Wunder, ſoweit es an Naturgegenſtänden verläuft, nicht jederzeit, ſondern nur dann, wenn es ſich als das am meiſten geeignete Mittel erweiſet, das in Sünde verſunkene menſchliche Selbſtbewußtſein auf den Weg ſeines Heiles und der Erlöſung hinzuweiſen. Kann aber wohl die Natur in der Vielheit ihrer, ohnehin der Vergänglichkeit anheimfallenden, Gegenſtände einem ſchöneren Zwecke als dieſem dienen? —

Wenn nun auch das Wunder einer ernſten und auf die Unveränderlichkeit der Geſetze dringenden Naturforſchung durchaus kein Anſtoß mehr ſein kann, ſo wird es wohl überhaupt keinen ſolchen mehr geben und hiermit auch das letzte Vorurtheil, welches die Naturwiſſenſchaft gegen den chriſtlichen Theismus hegt, beſeitigt ſein.

Schließlich wollen wir nicht unerwähnt laſſen, daß unter den verſchiedenen Objektsſphären der Wiſſenſchaft es grade die Naturwiſſenſchaft iſt, worin der chriſtliche Theismus dem Pantheismus (dieſem nämlich in derjenigen Form, in welcher er logiſcher Pantheismus iſt) noch die meiſte und zwar eine gerechte Anerkennung zollen kann. Der chriſtliche Theismus kann ſich hier deſſen freuen, daß es dem Pantheismus gelungen iſt, das Weſen der Natur in einer objektiven Vernunft zu finden und demgemäß die Natur als die in Form der Materie ſich darſtellende objektive Vernunft zu definiren, und er kann ſich auch mit der Methode einverſtanden erklären, nach welcher dieſe Vernunft in einer Vielheit von Entwickelungsſtufen dargeſtellt wird, von denen die jedesmal folgende und höhere durch das Geſetz der Nothwendigkeit mit der vorausgehenden, niederen verknüpft iſt, — denn in der Natur

iſt das Geſetz der Nothwendigkeit das höchſte Geſetz, wie im Einzelnen, ſo auch im Ganzen — aber das wird zwiſchen ihm und dem logiſchen Pantheismus die untilgbare Differenz bleiben, daß ihm nicht, wie dieſem, die durch die Naturſtufen ſich hindurchentwickelnde Vernunft das Abſolute ſelbſt, ſondern vielmehr nur eine beſtimmte und begrenzte, nur eine freie Offenbarung ſeines Weſens iſt.

2) Was zweitens den menſchlichen Geiſt betrifft, ſo bezeichnet auch hier der chriſtliche Theismus denjenigen Standpunkt, welcher vollkommen und allein befähigt iſt, den menſchlichen Geiſt, wie nach ſeinem Weſen, ſo auch nach ſeiner Wirklichkeit zu begreifen. — Der menſchliche Geiſt hat mit dem organiſchen Sein der Natur das gemein, daß er ein ſich entwickelndes Sein iſt; aber ſeine Entwickelung ſteht nicht, wie die des natürlichen Seins, unter dem Geſetze der Nothwendigkeit, ſondern unter dem der Freiheit. Nun iſt die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes nur dadurch eine freie, daß das Hineintreten ſeines Weſens in ſein Selbſtbewußtſein durch ſeinen Willen, d. h. durch dasjenige Vermögen bedingt iſt, in deſſen Begriffe es liegt, ſich ebenſoſehr gegen als für jenes Weſen beſtimmen zu können. Beſtimmt ſich der Wille für jenes Weſen und gewinnt dies hiermit die Form ſelbſtbewußter und ſelbſtgewollter Wirklichkeit im menſchlichen Geiſte, ſo iſt die menſchliche Entwickelung eine normale; beſtimmt er ſich dagegen, ſo iſt ſie eine innormale. — Der chriſtliche Theismus nun ſieht es als ein Faktum an, daß ſich der menſchliche Geiſt in innormaler Weiſe entwickelt habe; aber ſo gewiß ihm dies, durch die Geſchichte aller Zeiten bewieſene, Faktum iſt, ebenſo gewiß iſt es ihm, daß ſich derſelbe in normaler Weiſe hätte entwickeln können.

Aber grade die Behauptung dieſes Könnens iſt es,

welche noch in neuerer Zeit die heftigſten Angriffe erfahren hat. Normale und innormale Entwicklung, meint der logiſche Pantheismus, dürften nicht als zwei unterſchiedene Arten, wovon die eine ohne die andere ſein könnte, aufgefaßt werden, ſondern alle menſchliche Entwicklung ſei weſentlich eine normale und innormale zugleich. Sie ſei dieſe, inſofern ſie nothwendig die Sünde einſchließe und ohne Sünde nicht gedacht werden könne, jene dagegen inſofern, als ihr Ziel, welches ſie, hindurchgegangen durch die Sünde, gewiß auch erreiche, ſtets das Gute ſei.

Hiernach iſt dem logiſchen Pantheismus die Sünde ein nothwendiges Moment der menſchlichen Entwicklung und zugleich diejenige Vorausſetzung des Guten, ohne welche dieſes nicht exiſtiren und gedacht werden kann.

Allein der chriſtliche Theismus muß es auf das Entſchiedenſte verneinen, daß die Sünde ein nothwendiges Moment der menſchlichen Entwicklung ſei und muß ebenſo entſchieden in Abrede ſtellen, daß das Gute das Böſe oder die Sünde zu ſeiner weſentlichen Bedingung und Vorausſetzung habe.

Daß die Sünde kein nothwendiges Moment der menſchlichen Entwicklung ſei, liegt ohne Weiteres ſchon in ihrem Begriffe, wenn anders dieſer nicht in einſeitiger Weiſe aufgefaßt wird. Was nämlich iſt die Sünde? Doch nichts Anderes als die Oppoſition des Willens gegen ſein von ihm erkanntes und als beſtimmte und bewußte Forderung an ihn herausgetretenes Weſen, oder, da das Weſen des Menſchen eine Offenbarung Gottes und mithin die Erſcheinung und der Ausdruck des göttlichen Weſens und Willens im menſchlichen Geiſte iſt, nichts Anderes, als zugleich die Oppoſition des menſchlichen Willens gegen die ihm offenbar gewordene Forderung des göttlichen Weſens und Willens. Und dieſe Oppoſition ſollte ein nothwendiges Moment

in der menſchlichen Entwickelung ſein! Es ſollte, da in dem Weſen des Menſchen ſeine göttlich gewollte Vernunft beſteht, die Oppoſition gegen dieſe, alſo die abſolute Unvernunft, ein Nothwendiges ſein! — Von einer Nothwendigkeit des Wollens und Handelns kann für den menſchlichen Geiſt nur da die Rede ſein, wo er ſich im Zuſtande relativer Bewußtloſigkeit befindet; aber unſer Begriff von der Sünde ſetzt in dem ſündigenden Subjekte ein Bewußtſein des Guten (ein theoretiſch erkanntes Gute) und daher in demſelben ein eben ſolches auch von der Sünde als Sünde voraus. — Gleichwohl aber ſoll der Menſch das Gute deswegen nicht ohne das Böſe vollbringen können, weil das Gute nur nach dem Geſetze der Entwickelung oder nur ſtufenweiſe in das menſchliche Bewußtſein einteten könne, der Menſch aber zu der Zeit, wo zuerſt das Gute als wahrnehmbare Größe in ihm erwacht, noch ganz unter der Macht der Sinnlichkeit ſtehe. Allein wenn auch das beginnende Gute zu der Sinnlichkeit, worin der Menſch ſeine Entwickelung anfängt, ſich wie ein Kleinſtes zu einem Größten verhält, kann dennoch nicht zugegeben werden, daß der in der Mitte zwiſchen beiden Größen ſtehende Wille in die abſolute Nothwendigkeit verſetzt ſei, ſich, im Gegenſatze gegen das erkannte Gute, für die ſinnliche Seite beſtimmen zu müſſen. Denn dem Willen wird nicht zugemuthet, mit dem Kleinſten, dem beginnenden Guten, das Größte, die ganze Sinnlichkeit, zu bewältigen nnd zu beſiegen, ſondern es wird nur das von ihm verlangt, daß er das Gute, ſo weit es ſich ſeiner Erkenntniß erſchloſſen, über den Theil der Sinnlichkeit zum Siege bringe, welcher grade dieſem beſtimmten Guten widerſtrebt und entgegengeſetzt iſt. Der Sieg über dieſe beſtimmte und begrenzte Sinnlichkeit aber wird dem Willen ſo gewiß möglich ſein, als einerſeits unzweifelhaft

jenes Gute ein Höheres und Mächtigeres als dieſe Sinnlichkeit iſt und als andrerſeits das Gute ihm, der ja hier als ein noch unverdorbener vorausgeſetzt wird, innerlich näher ſteht und ihn mehr attrahirt, als die Sinnlichkeit. — Aber nicht nur dieſe, ſondern auch die Begründung der Nothwendigkeit des Böſen und der Sünde iſt abzuweiſen, welche ihren Ausgangspunkt vom Begriffe des Guten nimmt. Das Gute ſoll deswegen das Böſe vorausſetzen, weil es ſelbſt nichts Anderes als die Ueberwindung dieſes ſei. Allein das Gute iſt urſprünglich und an ſich nicht die Ueberwindung des Böſen, ſondern nur die des Natürlichen. Denn das Weſen des Menſchen, aus dem allein, als aus ſeinem Principe, das Gute entſpringt, hat ſeinen ſpecifiſchen Unterſchied nicht am Böſen, ſondern an dem, ſeine negative Vorausſetzung bildenden und ihm gegenüberſtehenden, natürlichen Sein. — Verhält es ſich aber ſo, ſo wird auch das Böſe deswegen nicht nothwendig ſein müſſen, weil ohne daſſelbe das Gute nicht als Gutes gewußt werden könne. Allerdings kann das Gute als Gutes ohne das Böſe gewußt werden, da daſſelbe ſeinen ſpecifiſchen Unterſchied nur am Natürlichen hat und nur ein Sichunterſchiedenwiſſen von dieſem iſt. Von dieſem aber weiß es ſich ſo unterſchieden, daß es ſich zugleich als die Macht weiß, durch welche alles Natürliche überwunden und zugleich verklärt werden ſoll.

Wenn es nun nicht wahr iſt, daß die Sünde nach dem Begriffe, welchen wir mit derſelben verknüpft haben und welcher allein ihr volles Weſen ausdrückt, ein nothwendiges Moment in der menſchlichen Entwickelung und die weſentliche Vorausſetzung des Guten iſt, ſo werden wir auf's Neue die Möglichkeit einer normalen, d. h. einer die Sünde von ſich ausſchließenden, Entwicklung behaupten und in dieſer Behauptung ein berechtigtes Dogma des chriſtlichen Theismus anerkennen müſſen.

Aber ſo gewiß die Sünde kein nothwendiges Moment in der menſchlichen Entwickelung iſt, ebenſo gewiß iſt es, daß ſie ein mögliches Moment in derſelben bildet. Möglich iſt ſie deswegen, weil die menſchliche Entwickelung eine freie iſt. Als frei ſich entwickelnd hat der menſchliche Geiſt die Fähigkeit, ſich ebenſoſehr gegen als für das Geſetz ſeines Weſens und Willens beſtimmen zu können. Erhebt er die Möglichkeit des ſich gegen ſein Weſen Beſtimmens zur Wirklichkeit, — was nur durch einen Akt der Willkür geſchehen kann — ſo verfällt er der wirklichen Sünde.

Auf die Frage, welches die Macht oder der Inhalt ſei, welchen der ſündigende Wille dem erkannten Geſetze ſeines Weſens entgegenſetzt, iſt, nach J. Müllers ſcharfſinnigem und ſchlagendem Nachweiſe, zu antworten: die Selbſtſucht. Sinnliche und ſelbſtſüchtige Sünde ſind nicht unterſchiedene Arten der Sünde, ſondern jede ſinnliche Sünde iſt auch eine ſelbſtſüchtige, nur eine indirekte ſelbſtſüchtige Sünde. Dies nämlich deswegen, weil in allem ſinnlichen Begehren nicht das begehrte Objekt, ſondern vielmehr allein das begehrende Subjekt ſich ſelbſt höchſter und letzter Zweck iſt. Das Objekt iſt immer nur der nächſte oder ein ſolcher Zweck, welcher eigentlich nur die Bedeutung eines bloßen Mittels hat.

Der chriſtliche Theismus bleibt aber nicht bei der Möglichkeit der Sünde und deren problematiſcher Wirklichkeit ſtehen, ſondern er behauptet mit der Möglichkeit zugleich die faktiſche Wirklichkeit der Sünde, und zwar dieſe Wirklichkeit in der Allgemeinheit, daß er unter ſie die ganze vorchriſtliche Menſchheit ſtellt und die Sünde als allgemeinen Weltzuſtand auffaßt. Daß nun in der That die Sünde in der vorchriſtlichen Menſchheit dieſer Weltzuſtand geweſen ſei,

wird durch die Geſchichte ſo einſtimmig beſtätigt, daß jeder Zweifel als ungerechtfertigt und als halbe Thorheit erſcheint. Nicht daher *ob* ein ſolcher Zuſtand wirklich geweſen ſei, iſt zu fragen, ſondern vielmehr das iſt zu fragen, *wie* derſelbe hat wirklich ſein können.

Dieſe Frage beantwortet der chriſtliche Theismus dadurch, daß er auf eine zwiefache *Verbreitung* der Sünde verweiſt, auf eine bewußte und eine unbewußte. Iſt einmal die Sünde in einer menſchlichen Perſönlichkeit wirklich geworden, ſo iſt dann auch die Möglichkeit eingetreten, daß ſie ſich von dieſer Perſönlichkeit durch Mittheilung an die anderen menſchlichen Perſonen heranbringen und von dieſen aufgenommen und nachgebildet werden könne. Wenn hierin die bewußte Verbreitung der Sünde beſteht, ſo iſt dagegen die unbewußte diejenige Fortpflanzung derſelben, nach welcher durch den Zeugungsproceß die Sünde der Eltern auf die Kinder übergeht. Auch dieſe Verbreitung iſt nicht nur eine mögliche, ſondern dann ſogar eine nothwendige, wenn die Sünde in den Eltern durch Wiederholung bereits zur andern Natur geworden iſt; denn habituell oder zur andern Natur gewordene Beſtimmtheiten des Geiſtes gehen von den Eltern auf die Kinder grade ſo über, wie von jenen auf dieſe z. B. Anlagen und Temperamente übergehen.

Durch beide Verbreitungsproceſſe iſt die Sünde als allgemeiner Weltzuſtand ſelbſt dann erklärbar, wenn nicht in die erſten Menſchen die erſte Sünde verlegt, ſondern dieſe vielmehr erſt in einer ſpäteren Entwickelungsperiode der Menſchheit für möglich gehalten wird. Denn auch ſo iſt, vorausgeſetzt, daß die Menſchheit noch denſelben Welttheil bewohnt, durchaus die Möglichkeit vorhanden, daß ſich die Sünde durch Mittheilung und Nachbildung *aller* menſchlichen Perſönlichkeiten bemächtige und, wenn auch nicht ſo-

gleich, doch allmählich in allen zur andern Natur werde. Der chriſtliche Theismus indeſſen glaubt auch ſchon die erſten Menſchen in einer ſolchen Zuſtändlichkeit denken zu müſſen, daß ihnen die That der Sünde ſehr wohl möglich war. Da nach ihm die erſten Menſchen nicht aus der Natur, ſondern aus der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes ins Daſein getreten ſind, ſo giebt es für ihn ſo wenig eine Nothwendigkeit, dieſelben in ihrer erſten Wirklichkeit für bloße Naturweſen zu erklären, (als welche ſie allerdings zum Sündigen nicht reif wären) daß er vielmehr dieſe Annahme ihrem Urſprunge gradezu widerſprechend finden muß. Ihrem Urſprunge iſt nur eine ſolche Zuſtändlichkeit gemäß, in welcher ſie als bewußte Weſen gedacht werden. Sollen ſie nun als dieſe nicht aufhören, entwickelungsfähige und entwickelungsbedürftige Weſen zu ſein, ſo müſſen ſie mit einem unmittelbaren Bewußtſein, d. h. einem unmittelbaren Wiſſen von ihrem eigenen und dem Weſen Gottes, ausgerüſtet gedacht werden. So ausgerüſtet ſind ſie, nachdem ſie den Uebergang aus dem unmittelbaren in das gegenſtändliche Bewußtſein mit freier, innerer That ſelbſt vollzogen, hinreichend befähigt, die Sünde ebenſoſehr begehen als unterlaſſen zu können.

Wie die Sünde in dem Einzelnen als freie That beginnt, aber durch Wiederholung zur andern Natur und zu einer Nothwendigkeit werden kann, welcher ſich der Einzelne nicht mehr zu entziehen vermag, ebenſo verhält es ſich mit der Sünde im Großen und Ganzen der Menſchheit. Auch hier beginnt die Sünde als freie That und auch hier geht ſie, je weiter ſie ſich entwickelt und je intenſiver ſie ſich geſtaltet, mehr und mehr in die Naturform abſtrakter Nothwendigkeit über. Denn je mehr und je häufiger von einem gegenwärtigen Geſchlechte die Sünde als freie That

vollbracht wird, um ſo mehr entſteht aus ihr für das kommende Geſchlecht eine angeborne Anlage zu ſündigen, die um ſo zwingender wirkt, je mehr ſie durch die herausgetretenen Sünden des früheren Geſchlechts ſollicitirt und je weniger ihr zu widerſtehen innere Kraft und Macht vorhanden iſt.

Je weiter ſich nun aber die Sünde entwickelt, um ſo größer wird damit die Entfremdung des menſchlichen Willens gegen ſein Weſen und gegen das in dieſem liegende göttliche Sollen, eine Entfremdung, die zunächſt auch die Form einer freien That, ſodann aber auch die einer habituellen und dann weiter die einer angebornen Beſtimmtheit hat.

In der fortſchreitenden Entwickelung der Sünde iſt es aber nicht nur der Wille, welcher ſich mehr und mehr gegen ſein Weſen entfremdet, ſondern wie dieſer, ebenſo entfremdet ſich zugleich das Denken gegen ſein Weſen und gegen das Weſen Gottes. Dieſe Einwirkung des Willens auf das Denken findet ebenſo gewiß ſtatt, als umgekehrt eine Einwirkung des Denkens auf das Wollen ſtattfindet. Wie ſoll auch, abgeſehen davon, daß dem wiederholten Wollen und Vollziehen der Sünde bald ein die ſündige That rechtfertigendes Denken folgen wird, wie ſoll das Denken noch für die Objektivität ein Intereſſe haben können, gegen die ſich der Wille wiederholt in verneinender und gegenſätzlicher Weiſe herausgekehrt hat! Und kann ſich überhaupt ein Denkakt vollbringen ohne Willensentſchluß, wird aber der Wille ein Denken der Objektivität veranlaſſen und ins Werk ſetzen, die von ihm ſelbſt auf das Heftigſte angegriffen und bekämpft wird!

Aus dieſem Einfluſſe, den das Wollen auf das Denken des Menſchen ausübt, wird das Gottesbewußtſein erklärlich, was die vorchriſtliche Menſchheit auf den höchſten Stufen ihrer ſündhaften Entwickelung zur Ausbildung brachte. Auch

die in Sünden verſunkene Menſchheit hat ja noch ein Gottesbewußtſein in ſich; aber ein ganz anderes iſt das Gottesbewußtſein der in Sünden dahin lebenden, ein anderes der mit göttlichen Kräften gegen die Sünden ankämpfenden und dieſe verabſcheuenden Menſchheit.

Das Gottesbewußtſein der vorchriſtlichen Menſchheit war bekanntlich einerſeits ein dualiſtiſches und andrerſeits ein ſinnliches, jenes im Judenthum und dies im Heidenthum. — Der Jude wußte von einem überſinnlichen, überweltlichen und Geiſt ſeienden Gott, einem Gott, welcher der Schöpfer Himmels und der Erden iſt; aber er wußte zugleich, daß von dem Weſen dieſes Gottes das Weſen der Welt, insbeſondere auch das des Menſchen, ein total verſchiedenes ſei. Das Weſen der Welt, alſo auch das des Menſchen, iſt Endlichkeit und Nichtigkeit; das Weſen Gottes dagegen Unendlichkeit und Unvergänglichkeit. — Der Heide andrerſeits wußte, was ſeine Religionen betrifft, entweder nur von einer mit ſinnlichen Objekten identiſchen Gottheit, oder aber nur von einer ſolchen Geiſtigkeit derſelben, welche ſich ganz und gar in den Schranken der menſchlichen darſtellt und einen ebenſo innerweltlichen Charakter wie dieſe an ſich trägt. — Woher nun jener Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt und woher dieſe faſt völlige Identificirung des göttlichen mit dem ſinnlichen und beſchränkt weltlichen Sein?

Wir glauben behaupten zu dürfen, daß als der Grund dieſer Erſcheinungen ſehr wohl das ſündige Selbſtbewußtſein angeſehen werden könne. In dieſem iſt die Macht, gegen welche der Wille ankämpft, direkt das Weſen des Menſchen mit ſeinen ſittlichen Forderungen und indirekt das Weſen und der Wille Gottes, welcher ſich in jenem Weſen auf eine an ſich ſeiende Weiſe geoffenbart hat. Dieſe Macht nun kann zwar nie vernichtet, wohl aber durch einen

wiederholten und ſich ſteigernden Gegenſatz von Seiten des Willens allerdings dahin gebracht werden, daß ihre Forderungen für das Selbſtbewußtſein völlig verſtummen. Vernimmt nun der Menſch aus ſeinem eigenen Weſen heraus die Stimme der Wahrheit und der Sittlichkeit nicht mehr, ſo hat dann auch das objektive Band aufgehört, wodurch er mit Gott und deſſen Weſen verbunden iſt, und iſt dies verſchwunden, ſo wird es eine nothwendige Folge ſein, daß dann auch dem theoretiſchen Bewußtſein des Menſchen der überweltliche, perſönliche Gott als eine von den menſchlichen, den weltlichen Exiſtenzen völlig weſensverſchiedene Exiſtenz erſcheint.

Aber nicht nur ein dualiſtiſches, ſondern ſogar auch ein ſinnliches Gottesbewußtſein kann der Entwickelungsproceß der Sünde zur Folge haben. Das Denken und Wollen des Menſchen können niemals ohne Objekt ſein. Hört nun das Weſen des Menſchen und hiermit auch die in dieſem liegende göttliche Offenbarung auf, die Quelle zu ſein, aus welcher das Denken und Wollen ihre Objekte bekommen, ſo wird dann als die einzige Objektivität, woraus ſich beide erfüllen und ihren Inhalt entnehmen, nur die ſinnliche Welt übrig bleiben. Iſt aber dieſe erſt die einzige Objektivität für beide geworden, ſo wird dann unmöglich die Folge ausbleiben können, daß ſich auch das Gottesbewußtſein, was ja nie völlig aus dem Bewußtſein wieder verſchwinden kann, ſich dieſem nur als ein ſinnliches, d. h. als ein ſeinem Objekte nach in ſinnlichen Gegenſtänden verwirklichtes, darſtellt.

Aus dem Bisherigen muß einleuchten, daß, wenn die innormale Entwickelung der Menſchheit den Höhepunkt erreicht hat, daß das menſchliche Selbſtbewußtſein, d. h. das Denken und Wollen des Menſchen, jede poſitive Beziehung

auf ſein inneres Weſen und die in dieſem geoffenbarten göttlichen Ideen und damit auch jede (durch dieſe Ideen vermittelte) concrete, poſitive Beziehung auf den ſeiner ſelbſt bewußten, überweltlichen Gott verloren hat, dann der Zeitpunkt eingetreten ſei, wo das menſchliche Geſchlecht, ſich ſelbſt zu helfen und in die rechte Entwickelungsbahn zurückzuführen völlig unfähig, nur durch eine göttliche Hülfe, d. h. nur durch eine beſondere Offenbarung Gottes, gerettet werden könne. Auch läßt ſich einſehen, von welcher Beſchaffenheit dieſe göttliche Hülfe, dieſe Offenbarung ſein müſſe, wenn als Zweck die Rettung des menſchlichen Geſchlechts, d. h. die Zurückführung deſſelben in die normale Entwickelung, erreicht werden ſoll. Da das menſchliche Ich einerſeits mit ſeinem Weſen und andrerſeits, in Folge hiervon, auch mit dem überweltlichen, perſönlichen Gott gebrochen hat, ſo kann nur diejenige Offenbarung Gottes jene Rettung herbeiführen, durch welche das menſchliche Selbſtbewußtſein einerſeits mit ſeinem Weſen und andrerſeits mit Gott verſöhnt wird. Mit ſeinem Weſen nun wird das menſchliche Ich durch die Aufnahme einer ſolchen Perſönlichkeit verſöhnt werden, in welcher das Weſen oder die Idee des Menſchen abſolut wirklich geworden, mit Gott dagegen durch die Aufnahme derjenigen Perſönlichkeit, in welcher ebenſoſehr das Weſen Gottes als das des Menſchen eine geſchichtliche Wirklichkeit gewonnen hat. Es wird folglich jene zwiefache Verſöhnung nur dadurch vollbracht werden können, daß Gott vermittelſt ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit einer Perſönlichkeit geſchichtliche Wirklichkeit giebt, in welcher ſich einerſeits die abſolute Realität der Idee des Menſchen und andrerſeits zugleich die volle Wirklichkeit der Idee des Gottmenſchen geſchichtlich darſtellt.

Der chriſtliche Theismus ſieht es nun als ein Faktum an, daß vermittelſt der abſolut ſchöpferiſchen Thätigkeit

Gottes in der Perſon Jeſu von Nazareth dem menſchlichen Geſchlechte der Heiland gegeben und erſchienen ſei und verweiſ't auf das chriſtliche Selbſtbewußtſein als auf den Ort, in welchem die Gewißheit von dieſem Faktum ohne Weiteres vorhanden ſei. Das chriſtliche Selbſtbewußtſein weiß ſich mit ſeinem Weſen und zugleich mit Gott in Einheit, aber in einer ſolchen Einheit, die nicht ſowohl ſein Produkt, als vielmehr das Produkt einer geiſtigen Macht iſt, welche durch Mittheilung, alſo nur von Außen, in dasſelbe über- und eingegangen iſt. Dieſe, die Entzweiung des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem Weſen und mit Gott aufhebende, weſentlich ſündentilgende geiſtige Macht hat das einzelne Selbſtbewußtſein zunächſt durch die Mittheilung der chriſtlichen Gemeinſchaft oder Kirche empfangen, in deren Mitte es geſtellt iſt. Aber die Kirche iſt nicht der hervorbringende Grund derſelben. Grund einer ſündentilgenden Macht kann nur ein abſolut ſündloſes Subjekt ſein; die Kirche aber hat ihre Wirklichkeit nur in ſolchen Subjekten, in denen, neben dieſer Macht, auch noch das Princip der Sünde thätig iſt. Wenn daher die Kirche der Gegenwart dieſe Macht nur als eine mitgetheilte in ſich trägt und auch die Kirche der Vergangenheit, wovon ihr dieſe Mittheilung geworden, ebenſowenig als ſie deren hervorbringender Grund ſein kann, ſo bleibt nichts übrig, als den erſten Grund derſelben in diejenige Perſönlichkeit zu ſetzen, von welcher das Daſein der Kirche überhaupt ausgegangen iſt, in die Perſon Jeſu Chriſti von Nazareth, den abſoluten Gottmenſchen.

Erſt jetzt ſind wir im Stande, den an die Spitze des gegenwärtigen Abſchnitts geſtellten Satz, daß der chriſtliche Theismus denjenigen Standpunkt bezeichne, welcher vollkommen und allein befähigt ſei, den menſchlichen Geiſt, wie nach

ſeinem Weſen, ſo auch nach ſeiner Wirklichkeit zu begreifen, vollſtändig zu verſtehen.

Die volle Wirklichkeit des menſchlichen Geiſtes umfaßt drei Zuſtändlichkeiten deſſelben, nämlich einmal diejenige, in welcher ſich derſelbe vor der Sünde befand, ſodann diejenige, in welcher er der ſündige war, und zuletzt diejenige, in welcher er der durch Chriſtus erlöſ'te und mit Gott verſöhnte geworden iſt. Da nun allein der chriſtliche Theismus den menſchlichen Geiſt in dieſen drei Zuſtändlichkeiten betrachtet, ſo iſt auch nur er derjenige Standpunkt, welcher denſelben in ſeiner vollen Wirklichkeit zu erfaſſen und zu begreifen vermag.

Aber nicht nur die Wirklichkeit, ſondern auch das Weſen des menſchlichen Geiſtes zu erfaſſen, iſt der chriſtliche Theismus der vollſtändig geeignete Standpunkt. Das Weſen des menſchlichen Geiſtes erfaßt nur der, welcher vor Allem die Decke zu heben weiß, die, in Folge der Sünde, über dasſelbe ausgebreitet iſt und die dem denkenden Selbſtbewußtſein jedes wirkliche und wahre Eindringen in daſſelbe unmöglich macht. Aber grade dieſe Decke zu heben kennt nur der chriſtliche Theismus, nämlich in dem Geiſte Chriſti, als des Gottmenſchen, die allein geeignete Macht. Denn nur der in das menſchliche Selbſtbewußtſein gläubig aufgenommene Geiſt des Gottmenſchen kann die Scheidewand vernichten, wodurch das Selbſtbewußtſein, wie einerſeits von Gott, ſo andrerſeits von ſeinem eigenen Weſen geſchieden iſt und nur er die Einheit wiederherſtellen, in welcher ſich das Selbſtbewußtſein urſprünglich mit ſeinem Weſen befand.

Es iſt alſo eine unwahre Beſchuldigung, wenn von dem chriſtlichen Theismus ausgeſagt wird, daß er eine in das Weſen des menſchlichen Geiſtes eindringende Erkenntniß unmöglich mache. Grade er führt in die Tiefen dieſes

Weſens ein oder vielmehr in dieſelben zurück. Das Weſen des menſchlichen Geiſtes iſt eine Uroffenbarung, die ſich Gott in demſelben gegeben; grade dieſe aber weiß er mittelſt der Offenbarung aufzuſchließen, die dem menſchlichen Geiſte in Chriſto zu Theil geworden iſt. Seine Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes iſt hiermit weſentlich zugleich eine Erkenntniß Gottes. Denn dieſen erkennt, wer ſeine Offenbarung erkennt.

Beſteht nun, was die Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes betrifft, das Charakteriſtiſche des chriſtlichen Theismus darin, daß er einerſeits dieſe Erkenntniß erſt wahrhaft möglich macht, andrerſeits aber alle Bedingungen dazu in ſich trägt, dieſelbe in der wahrſten und vollſtändigſten Weiſe geben zu können, ſo wird es auch ſo wenig in ſeinem Begriffe liegen können, irgend eine von den den menſchlichen Geiſt zum Gegenſtande habenden Wiſſenſchaften zu verneinen oder von ſich auszuſchließen, daß vielmehr ſein Intereſſe und ſein Streben nur, wie einerſeits auf deren rechte Begründung, ſo andrerſeits auf deren wahre Tiefe und allſeitige Vollſtändigkeit gerichtet ſein wird.

Indem wir es nun, weil zu weit führend, unterlaſſen, auf die einzelnen, den menſchlichen Geiſt zum Gegenſtande habenden, Wiſſenſchaften, nämlich auf die Pſychologie, Ethik, Politik und Philoſophie der Weltgeſchichte in näherer Weiſe einzugehen und im Einzelnen den großen Unterſchied hervorzuheben, welcher zwiſchen einer pantheiſtiſchen und einer chriſtlich theiſtiſchen Bearbeitung derſelben beſteht, wollen wir doch nicht unterlaſſen, noch zweier ſich auf den menſchlichen Geiſt beziehenden Punkte zu gedenken, grade derer, in denen das Weſen des chriſtlichen Theismus und ſein Gegenſatz, wie gegen den Pantheismus, ſo zugleich gegen niedere Stufen des Theismus ganz beſonders hervortritt. Von dieſen Punkten

iſt der eine das Dogma von der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes und der andere das, jede normale Entwickelung des menſchlichen Geiſtes bedingende, Poſtulat der freien religiöſen Erhebung zu Gott.

a) Was zunächſt die Lehre von der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes betrifft, ſo haben wir ſchon im Früheren diejenigen Richtungen und Standpunkte kennen gelernt, von denen dies Dogma auf das Entſchiedenſte verneint und bekämpft wird. Dieſe Richtungen ſind 1) der Materialismus, 2) der Pantheismus und 3) der Dualismus, d. h. der dualiſtiſche Theismus.

Wenn, nach der Behauptung des Materialismus, der Geiſt Materie oder nur eine Bewegung und Funktion dieſer wäre, ſo müßte natürlich auch ihn daſſelbe Schickſal treffen, wovon alles materielle Sein getroffen wird, die Vergänglichkeit. Aber der Geiſt iſt, wie wir früher ausführlich erkannt haben, keine Materie; ſein Begriff beſteht vielmehr darin, ſich von dieſer zu unterſcheiden und ſich über ſie zu erheben. Schon das einfache Faktum, daß ſich der Geiſt thatſächlich von der Materie unterſcheidet und über ſie erhebt, iſt eine Widerlegung des Materialismus. Dies Faktum müßte, wenn der Geiſt Materie wäre, unmöglich ſein. Denn eine Materie, die ſich von ſich ſelbſt unterſchiede und ſich über ſich ſelbſt erhöbe, würde eine ſolche Materie ſein, die ebenſoſehr nicht Materie als Materie, d. h. der vollkommene Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wäre.

Der Pantheismus glaubt den menſchlichen Geiſt deswegen der Vergänglichkeit übergeben zu müſſen, weil derſelbe nur ein beſtimmtes Sein ſei, jedes Beſtimmte aber nur als ein Endliches und Vergängliches gedacht werden könne. Jedes Beſtimmte ſei, weil eine beſtimmte Darſtellung des Allgemeinen, weſentlich ein Sein, was ebenſoſehr nicht das

Allgemeine als daſſelbe, d. h. ein ſich ſelbſt widerſprechendes, ſei. Allerdings nun iſt der menſchliche Geiſt ein beſtimmtes und als beſtimmtes auch ein endliches Sein, aber er iſt, wie dies, ebenſo gewiß zugleich ein allgemeines und unendliches Sein. Dies deswegen, weil er ſich ja thatſächlich zum Allgemeinen und Unendlichen zu erheben und damit die Sphäre zu verlaſſen vermag, wo die Vergänglichkeit waltet. Wenn der Pantheismus gleichwohl den menſchlichen Geiſt der Vergänglichkeit anheim fallen läßt, ſo geſchieht es nun aus dem anderen, tieferen Grunde, weil *ſein* Abſolutes keine ſelbſtſtändige Realität außer ſich und ſich gegenüber duldet. Das pantheiſtiſche Abſolute iſt das unbegrenzt allgemeine Sein. Dies Sein würde zu einem begrenzten werden, wenn es eine Realität außer ſich hätte. Da es dies nicht werden kann, ſo darf es überhaupt kein Sein ihm gegenüber geben. Wenn daher das pantheiſtiſche Abſolute das beſtimmte Sein überhaupt duldet, ſo kann es daſſelbe nur *innerhalb* ſeiner ſelbſt oder nur als Moment ſeiner ſelbſt dulden. Das Beſtimmte iſt ſo einerſeits *das* Sein, in welchem ſich das Allgemeine verwirklicht und andrerſeits dasjenige, aus welchem es, deſſen Schranken durchbrechend, in ſich zurückkehrt. Natürlich aber iſt das Beſtimmte ſo nur ein ſich aufhebendes und nichtiges Sein. Denn wie kann *das* auf ein ewiges Beſtehen Anſprüche machen, was, vermöge ſeines Begriffes, nur der bloße Durchgangspunkt für ein höheres Sein und Leben iſt! — Wir haben an dieſer Stelle nicht mehr nöthig, die Idee des pantheiſtiſchen Abſoluten zu widerlegen, da wir dieſe Widerlegung im Früheren auf die vollſtändigſte Weiſe gegeben, nämlich gezeigt haben, daß weder ein alle Beſtimmtheit von ſich ausſchließendes, noch auch ein ſich in aller realen Beſtimmtheit verwirklichendes Allgemeines das Abſolute ſein könne. Im Gegenſatze gegen das *pantheiſtiſche*

Abſolute haben wir für wirklich und wahrhaft abſolut nur dasjenige Sein erklären können, was ſich nach ſeiner unendlichen Weſensfülle dergeſtalt in ſelbſtbewußter Weiſe auf ſich ſelbſt bezieht, daß es für dieſe Beziehung keines Anderen, insbeſondere nicht der menſchlichen Ich, bedarf. Wenn nun ſo das Abſolute zu ſeiner Exiſtenzform die Form des Ich hat, eines in ſich ſeienden und durch die Beziehung auf ſein unendliches Weſen von jeder Schranke freien Ichs, wird es dann nicht nothwendig in ſeinem Begriffe liegen müſſen, auch die außerhalb ſeiner exiſtirenden Ich ebenſo gewiß zu affirmiren, als es ſich ſelbſt affirmirt? Unmöglich ja können, wenn das Abſolute ſelbſt Ich iſt, die durch ſeine ſchöpferiſche Liebe zu einem ſelbſtändigen Daſein gelangten Ich dem vergänglichen und nichtigen Sein anheim fallen.

Was endlich den *Dualismus* betrifft, ſo iſt es, wie wir früher geſehen haben, der *jüdiſche* Theismus, welchem das Dogma von einer *perſönlichen* Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes ſo gut wie ganz fehlt. Der menſchliche Geiſt verfällt hier deswegen dem Schickſale der Vergänglichkeit, weil er, Gott gegenüber, die Bedeutung eines abſolut *weſenloſen* Selbſtbewußtſeins hat. Unvergänglich iſt das Ich erſt dann, wenn nicht nur ſeine Exiſtenzform, ſondern ebenſo auch ſein *Weſen* ein göttliches iſt. In der That nun aber iſt, wie wir erkannt haben, das menſchliche Ich auch ſeinem Weſen nach ein göttliches, und nicht der jüdiſche, ſondern der chriſtliche Theismus, welcher das Letztere behauptet, iſt der Theismus in ſeiner Wahrheit.

Wenn wir hiernach diejenigen Richtungen und Standpunkte als einſeitige und unwahre zurückweiſen müſſen, von welchen die Lehre von der perſönlichen Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes bekämpft wird, ſo vermögen wir zugleich

auf poſitive Gründe hinzuweiſen, aus denen ſich die Wahrheit dieſer Lehre unwiderleglich und nothwendig ergiebt.

Wenn Alles, was vergeht, nur an einer höheren Macht, die nicht grade eine äußere zu ſein braucht, ſondern auch eine innere ſein kann, vergeht, ſo wird zu behaupten ſein, daß auch der menſchliche Geiſt, wenn er verginge, nur an einer ſolchen Macht vergehn könnte. Nun giebt es drei Mächte, die dem perſönlichen Ich gegenüber geſtellt werden können, nämlich 1) die Natur, 2) die menſchliche Gattung und 3) Gott; es wird ſich daher fragen, ob dieſe Mächte und das Verhältniß des Ich zu ihnen ſo beſchaffen ſeien, daß die Vergänglichkeit des Ich davon eine nothwendige Folge ſein müßte.

aa) Unmöglich kann die Natur die Macht ſein, an welcher das Ich vergeht. Der Natur gegenüber weiß ſich vielmehr das Ich als die Macht, der jene unterliegen muß. Wie alſo ſollte das Ich einer ſolchen Macht unterliegen müſſen, die bereits ihm hat unterliegen müſſen! — Die Macht des Ich über die Natur iſt aber eine zwiefache, eine theoretiſche einerſeits und eine praktiſche andrerſeits. Theoretiſch beherrſcht das Ich die Natur inſofern, als es dieſelbe erkennt. Im Erkennen führt es die Natur, die ihm als Aeußeres und Fremdes gegenüberſteht, in ſeine Innerlichkeit ein und ſetzt ſie in dieſer zum bloßen Momente herab. Zur erkannten Natur mithin verhält ſich das Ich wie die unendlich übergreifende Allgemeinheit zur Beſtimmtheit oder wie die Totalität zu einem bloßen Momente in dieſer. Praktiſch dagegen beherrſcht das Ich die Natur inſofern, als es auf ſie handelt. Im Handeln führt es ſeine Zwecke in die Natur hinein und macht ſo die Natur zum bloßen Träger von dieſen. Alſo auch hier verhält es ſich zur Natur wie die übergreifende und ſiegende Allgemeinheit zur über-

wundenen Bestimmtheit. Und diese, theoretisch und praktisch dem Ich unterliegende, Natur sollte die Macht sein, welcher das Ich unterliegen müßte! Kann denn die übergreifende Allgemeinheit an der überwundenen Bestimmtheit oder die Totalität an ihrem bloßen Momente zu Grunde gehen?

bb) Wie die Natur, ebenso kann auch die menschliche Gattung nicht die Macht sein, an welcher die menschliche Persönlichkeit vergehen müßte. Das Verhältniß, was der einzelne Mensch zu seiner Gattung, der Menschheit, einnimmt, ist ein ganz anderes, als das, welches zwischen dem einzelnen Naturgegenstande und seiner Gattung besteht. Der einzelne Naturgegenstand verhält sich zu seiner Gattung wie das blos Bestimmte zum Allgemeinen. Der einzelne Mensch dagegen steht der Menschheit so gegenüber, daß er, trotz seiner Bestimmtheit, formell dieselbe Allgemeinheit, wie diese, besitzt. Der einzelne Mensch erhebt sich ja, was kein natürlicher Gegenstand vermag, in selbstbewußter Weise zu seiner Gattung. Ja nicht nur dieselbe Allgemeinheit besitzt er, wie diese, sondern er übertrifft sogar an Allgemeinheit die Allgemeinheit seiner Gattung. Er vermag ja seine Gattung zu denken, d. h. dieselbe zu einem Gedanken und hiermit zu einer bloßen Seite in seinem über sie hinübergreifenden Geiste zu machen. Wie also sollte die Menschheit die Macht sein, woran das einzelne menschliche Selbstbewußtsein vergehen müßte! — Entgegnet man, daß das einzelne Selbstbewußtsein, wenn gleich von formeller Allgemeinheit, doch insofern von materieller Bestimmtheit und Beschränktheit sei, als in einem jeden die Menschheit theils nur nach dem Maaße seiner Anlagen und seiner ganz verschiedenen Entwickelung, theils nur in den Grenzen eines bestimmten Berufs zur selbstbewußten Wirk-

lichkeit gelangen könne, ſo müſſen wir dieſe materielle Beſtimmtheit zwar zugeben, aber zugleich beſtreiten, daß aus derſelben die Vergänglichkeit des einzelnen Selbſtbewußtſeins gefolgert werden könne. Die materielle Beſchränktheit des menſchlichen Ich hat keine Aehnlichkeit mit der Beſtimmtheit und Beſchränktheit, welche den einzelnen natürlichen Gegenſtänden eigen iſt. Während dieſe in unmittelbarer Weiſe und nach dem Geſetze der Nothwendigkeit dergeſtalt beſchränkte ſind, daß ihnen jede Fähigkeit, ihre Schranke zu überſchreiten, abgeht, ſo iſt dagegen das einzelne menſchliche Selbſtbewußtſein in durch ſich ſelbſt vermittelter Weiſe und nach dem Geſetze der Freiheit ein nur ſo beſchränktes Sein, daß ihm die weſentliche Fähigkeit einwohnt, ſeine Schranke mehr und mehr zu durchbrechen und ſich dem Ziele der materiellen Allgemeinheit, in ſtufenweiſer Fortentwickelung, mehr und mehr anzunähern. Dieſer Unterſchied iſt kein geringer, ſondern ein ſo bedeutender, daß grade er die Unſterblichkeit des menſchlichen Selbſtbewußtſeins weſentlich mitbedingt. Ein Weſen, was nach dem Geſetze der Freiheit ein beſchränktes iſt, iſt ein ſo beſchränktes, daß es ſich ſelbſt die Beſtimmtheit gegeben, in welcher es ſteht, worin liegt, daß es ſich ebenſo gut auch eine andere Beſtimmtheit, als die gegebene hätte geben können. Aber ein Weſen, was ſich verſchiedene materielle Beſtimmtheiten in freier Weiſe geben kann, trägt ſchon damit weſentlich und nothwendig die Anlage materieller Unendlichkeit in ſich, eine Anlage, die ſich factiſch auch darin zeigt, daß das menſchliche Ich ſeine materielle Grenze mehr und mehr zu erweitern vermag. Allerdings jedoch ſteht zu behaupten, daß in materieller Beziehung kein menſchliches Ich auf Erden das Ziel ſeiner Entwickelung vollſtändig erreiche. In dieſem Umſtande aber wird kein Vernünftiger die Nothwendigkeit des Untergangs

des Ich, ſondern vielmehr ſo gewiß die ſeines überirdiſchen Fortbeſtehens erkennen, als jedem ſich entwickelnden Weſen auch die Bedingungen gegeben ſein müſſen, ſeine Entwickelung zu Ende führen zu können.

cc) Auch Gott endlich kann die Macht nicht ſein, an welcher die menſchliche Perſönlichkeit vergehen müßte. Wie ſollte dieſelbe an demjenigen Sein vergehen müſſen, in deſſen eigenem Begriffe die Perſönlichkeit affirmirt liegt! Iſt Gott ſelbſt Perſon, ſo iſt ja damit die Perſönlichkeit überhaupt eine göttliche, mithin auch unvergängliche Exiſtenzform. Freilich iſt zwiſchen der menſchlichen und der göttlichen Perſönlichkeit immer noch ein großer Unterſchied. Jene iſt von dieſer einerſeits darin unterſchieden, daß ſie, wie wir erkannt haben, zu ihrem Weſen ein relativ begrenztes Weſen hat, während dagegen das Weſen Gottes unbegrenzte Totalität iſt, andrerſeits aber darin, daß ſie ſich auf ihr Weſen ganz anders, als die göttliche auf das ihrige, bezieht. Die menſchliche Perſönlichkeit bezieht ſich auf ihr Weſen ſo, daß ſie dies, welches für ſie ein vorausgeſetztes iſt, nur nach dem Geſetze der Entwickelung, alſo nur von Stufe zu Stufe, in ſich aufzunehmen und in ſich zu verwirklichen vermag, wohingegen ſich die göttliche Perſönlichkeit auf ihr Weſen ſo bezieht, daß ſie dies, welches für ſie die Bedeutung eines ſelbſt geſetzten hat, in einer über alle Entwickelung erhabenen, in abſoluter Weiſe in ſich verwirklicht darſtellt. Allein weder der eine noch der andere Unterſchied iſt von der Art, daß davon die Vergänglichkeit der menſchlichen Perſönlichkeit die nothwendige Folge ſein müßte. Auch das begrenzte Weſen iſt ja dann, wenn es, wie hier, eine Offenbarung des göttlichen Weſens iſt, ein durchaus unvergängliches Weſen. Und was die Entwickelung betrifft, ſo kann, was dieſe noch nicht vollendet hat, nur dazu beſtimmt

ſein, dieſelbe zu Ende zu führen. Da nun keine menſchliche Perſönlichkeit das Ende ihrer Entwickelung in der weltlichen Sphäre erreicht, ſo wird es eine überweltliche Sphäre geben müſſen, in welcher ihr dieſe Erreichung möglich iſt. — Um ſo weniger aber kann es die Entwickelungsſchranke ſein, an welcher die menſchliche Perſönlichkeit vergehen müßte, als der menſchliche Geiſt die Fähigkeit hat, ſich über ſie, wie über jede andere weltliche Schranke, zu erheben und mit dem Abſoluten ſelbſt eine Gemeinſchaft einzugehen. Der Menſch vollzieht dieſe Erhebung und ſetzt ſich in dieſe Gemeinſchaft, wiefern er der religiöſe iſt, daher denn mit Recht behauptet iſt, daß die Religion, d. h. hier die wahre und wirkliche Religioſität, ein unumſtößlicher Beweis für die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes ſei.

b) Was die religiöſe Erhebung des Menſchen zu Gott näher betrifft, ſo gehört es zu den Grundanſchauungen des chriſtlichen Theismus, daß ohne ſie eine geſunde und normale menſchliche Entwickelung völlig unmöglich ſei. Wie ſich die Pflanze vollſtändig und normal nur dann entwickelt, wenn ihr, neben dem Thau des Himmels, der belebende Einfluß des Sonnenlichts und der Sonnenwärme zu Theil geworden iſt, ebenſo kann ſich, der Lehre des chriſtlichen Theismus gemäß, auch der menſchliche Geiſt wahrhaft und normal nur dann entwickeln, wenn zu der bewußten Entfaltung ſeines Weſens aus dem göttlichen Geiſte die Kraft der Belebung, d. h. der Erleuchtung und Heiligung, hinzugetreten iſt. Der menſchliche Geiſt iſt ja, ſeiner Geneſis nach, aus Gott, aus Gottes ſchöpferiſcher Liebe, geworden und, ſeinem Ziele nach, zur Gemeinſchaft und bewußten Einheit mit Gott beſtimmt; aber ein Sein, was dieſe Beſtimmung in ſich trägt, kann dieſelbe auch nur durch Gott erreichen. Für die normale menſchliche Entwickelung weiß daher

der christliche Theismus keine andere Formel, als die: aus Gott, zu Gott, durch Gott. — Wenn dies die Grundanschauung des christlichen Theismus ist, so wird auf die Frage, welches Bedürfniß den menschlichen Geist, sich zu Gott zu erheben, treibe, die Antwort: „das Verlangen nach Erlösung und Versöhnung" nicht ausreichend sein. Diese Antwort kann den Sinn haben, daß, da Erlösung und Versöhnung ein sündiges Selbstbewußtsein voraussetzen, nur dies und nicht das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt das Bedürfniß, sich zu Gott zu erheben, haben müsse. Soll aber auch der normal, d. h. der sündlos, sich entwickelnde menschliche Geist das Bedürfniß religiöser Erhebung theilen, so wird etwas Anderes als die Sünde den Grund dieses Bedürfnisses bilden müssen. Nicht Wenige nun, unter ihnen ganz besonders Schleiermacher in seinen Reden über Religion, setzen das Bedürfniß der religiösen Erhebung in das Streben nach Allgemeinheit und Unendlichkeit, wozu jede menschliche Persönlichkeit die Anlage in sich trage und wodurch sie sich von allen übrigen Gegenständen der Welt specifisch und wesentlich unterscheide. Der Mensch sei so lange ein einzelner und begrenzter, als er sich nicht zum Absoluten erhoben und sich nicht mit diesem auf's Unmittelbarste oder in der Form des Gefühls zusammengeschlossen habe. Allein auch hierin können wir den Grund des religiösen Bedürfnisses nicht erblicken, und zwar deswegen nicht, weil hier der Begriff des Absoluten fälschlich mit dem Begriffe des unbegrenzt Allgemeinen identificirt ist. Das Absolute ist, wie wir im Früheren ausführlich dargethan haben, so wenig ein blos Allgemeines, mag dies als ein in sich unterschiedsloses oder aber als ein dynamischer Inbegriff alles Besondern aufgefaßt werden, daß es vielmehr diejenige selbstbewußte Wirklichkeit ist, welche ihr Wesen, die unbegrenzt ver-

nünftige Subſtanz, auf abſolute oder uneingeſchränkte Weiſe in ſich verwirklicht darſtellt. Um die bloße Allgemeinheit, auch wenn ſie die unbegrenzte iſt, zu erreichen, hätte der menſchliche Geiſt nicht nöthig, ſich auf das Abſolute als *Abſolutes* zu beziehen; *dieſe* Allgemeinheit kann er auch ſchon in der Welt finden, die ja kein Inbegriff diſſoluter, ſondern ein Inbegriff derjenigen Erſcheinungen iſt, welche von einer ſie insgeſammt umfaſſenden Einheit getragen und innerlich zuſammengehalten werden. — Welches nun aber der eigentliche Grund der religiöſen Erhebung ſei, werden wir am wenigſten dann verfehlen, wenn wir von dem ausgehen, was die eigentliche Seele dieſer Erhebung ausmacht, nämlich vom *Gebete*. Das Gebet iſt ſeinem Weſen nach ein zwiefaches, einerſeits Bitt- und andrerſeits Dankgebet. Wer da bittet, befindet ſich im Zuſtande eines Mangels, von dem er durch denjenigen frei werden möchte, an welchen er die Bitte richtet; wer aber dankt, erfreuet ſich eines Beſitzes, jedoch eines ſolchen, welchen er nicht von und durch ſich, ſondern als einen von einem Anderen empfangenen hat, welchem er nun dafür die ſchuldige Anerkennung zu Theil werden läßt. Der Grund der religiöſen Erhebung wird mithin in dem Subjekte ein zwiefacher ſein, nämlich entweder *Mangel* oder aber *Beſitz* und *Fülle*; der gefühlte Mangelt treibt zu demjenigen Sein hin, welches über allen Mangel erhaben, ſchlechthin abſolut iſt, und ebenſo führt der *empfangene* Beſitz, die empfangene Fülle zu dem freien Principe zurück, wovon letztlich alle Gaben herkommen und jede Fülle ausgeht. — Daß aber auch der von Sünde freie, der Normal-Menſch, das Gefühl des Mangels haben müſſe, bedarf keines ausführlichen Nachweiſes, da nur *daran* zu erinnern iſt, daß auch er ein *ſich entwickelndes* Sein iſt; wo aber Entwickelung iſt, eben da iſt, ſo lange ſie währt, auch Schranke,

Einſeitigkeit und Mangel. Freilich iſt zugleich zu behaupten, daß in dem Religiöſen der gefühlte Mangel unmittelbar zugleich ſeine Aufhebung und Beſeitigung ſei; denn in demſelben Momente, wo von dem Religiöſen der Mangel als Mangel gefühlt wird, findet auch ſchon der freie Uebergang zu Gott als zu demjenigen Sein ſtatt, welches über allen Mangel erhaben und von jeder Schranke frei iſt. — Was noch die Funktion betrifft, mittelſt welcher der Religiöſe zu Gott übergeht, ſo kann dieſe nur das Denken ſein; denn das Uebergehen zu Gott iſt ein Abſtrahiren von der Welt, jeder Abſtraktionsakt aber weſentlich ein Denkakt. Aber der Religiöſe verharret nicht in der Form des Denkens. Er ſchließt ſich vielmehr, ſobald er das Abſolute durch einen Denkakt erreicht hat, mit dieſem auf's Unmittelbarſte, d. h. in der Form des Gefühles, zuſammen. Denn das Verlangen des Religiöſen iſt diejenige Gemeinſchaft mit dem Abſoluten, in welcher dies das determinirende und gebende Princip und der menſchliche Geiſt die determinirte und empfangende Form iſt; eine ſolche Gemeinſchaft aber iſt nur in der Form des Gefühles möglich, wo jede Kluft und Scheidewand zwiſchen dem Subjekte und dem Objekte beſeitigt und jenes dieſem gegenüber nur thätige Empfänglichkeit iſt. — Allerdings giebt es auch noch eine andere Erhebung zum Abſoluten als die religiöſe, nämlich die ſpeculativ denkende Erhebung; aber zwiſchen dieſer und jener findet ein ſehr bedeutender, weſentlicher Unterſchied ſtatt. Der ſpeculativ denkende Geiſt wird zu Gott geführt, weil die Weltwirklichkeit, wovon er ausgeht, eines Grundes bedarf, dieſer aber ſo lange noch nicht der letzte iſt, als derſelbe nur als ein dieſer Wirklichkeit immanenter aufgefaßt wird. Jeder immanente Grund erweiſt ſich, bei näherer Betrachtung, vielmehr ſelbſt als ein begründetes und damit als ein ein

Anderes als ſeinen Grund vorausſetzendes Sein. Als der Grund dagegen, welcher durch kein vorausgehendes Andere begründet, ſondern der absolute Grund iſt, ergiebt ſich dem ſpeculativen Denken nur das transcendentale, überweltliche Sein des abſoluten Geiſtes. Wenn gleich ſo der denkende Geiſt ganz daſſelbe Abſolute zu erreichen ſcheint, welches den Gegenſtand des religiöſen Geiſtes bildet, iſt dennoch das Abſolute für jeden ein Anderes. Der religiöſe Geiſt hat es einerſeits mit dem wirklichen Abſoluten und andrerſeits mit dieſem in ſeiner Abſolutheit zu thun. Der ſpeculativ denkende dagegen hat es nur mit der Idee des Abſoluten zu thun und beſitzt auch dieſe ſtets nur in einer einſeitigen Form, nämlich entweder nur in der Form abſtrakter Allgemeinheit, d. h. in der der bloßen Formel, welcher die bewußt beſtimmte, allſeitige Erfüllung fehlt, oder aber in der Form einzelner, den beſtimmten Inhalt des Abſoluten bildender Ideen, denen nun die ihren Hintergrund bildende Allgemeinheit und Totalität fehlt. — Hiernach iſt denn die religiöſe Beziehung auf das Abſolute allerdings ein Höheres als die ſpeculative, ein Höheres aber nur ſo lange, als ſie ſich, was allein ihrem Weſen gemäß iſt, in der Form des Gefühls erhält. So wie ſie dagegen dieſe Form dadurch verläßt, daß ſie in die Form des Vorſtellens über- und eingeht, hat ſogleich auch dieſe höhere Dignität aufgehört. Denn alles Vorſtellen des Abſoluten iſt weſentlich nur ein Denken deſſelben, jedes Denken aber hat zu ſeinem Objekte und Gegenſtande nur die Idee. Ja noch mehr. Die religiöſe Beziehung tritt durch ihren Uebergang in die Vorſtellung, ihrer Dignität nach, ſogar unter die ſpeculative, vorausgeſetzt daß dieſe mit ihr daſſelbe Objekt theilt. Denn das ſpeculative Denken iſt, weil es ſein Objekt ſowohl bildlos als auch als ſyſtematiſche Totalität begreift, ein adäquateres

und höheres Denken als das bloße Vorſtellen, welches ſich mehr oder weniger noch in der Form von Bildern bewegt und von einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange ſeiner Objekte ſo gut wie gar nichts weiß. — Aber ſo gewiß nun der Uebergang des religiöſen Gefühls in das Vorſtellen der Uebergang aus einem Höheren in ein Niederes iſt, ebenſo gewiß iſt es doch, daß auch er ein durchaus berechtigter und nothwendiger ſei. Er iſt dies deswegen, weil der Geiſt, ſeinem Begriffe nach, ebenſoſehr objektivirende Thätigkeit als unmittelbare Beziehung auf ſich und auf ſein Objekt iſt, alle objektivirende Thätigkeit aber nur eine denkende Thätigkeit iſt und ſein kann.

3) Was endlich den höchſten Gegenſtand des menſchlichen Wiſſens, Gott, betrifft, ſo liegt nach der Anſchauung des chriſtlichen Theismus die Möglichkeit davon, daß derſelbe gewußt werden könne, allein in der von ihm ausgegangenen Offenbarung. Weil ſich Gott in der Welt und an dieſelbe geoffenbart hat, deswegen, aber auch nur deswegen kann er gewußt werden. Sowie es möglich iſt, aus dem Produkte die producirende Kraft zu erkennen, ebenſo muß es auch möglich ſein, aus den Fakten der Offenbarung den darin ſich offenbarenden Geiſt Gottes zu erkennen. — Die Offenbarung Gottes iſt aber weſentlich eine zwiefache, einerſeits eine immanente und andrerſeits eine tranſeunte. Jene, die eine einmalige iſt, beſteht darin, daß Gott der Welt eine ſolche Weſenheit gegeben hat, welche eine Offenbarung ſeines eigenen Weſens iſt, dieſe dagegen, die eine ſich wiederholende und eine ſtufenweiſe fortſchreitende iſt, darin, daß Gott dem von ihm abgefallenen und durch eigene Schuld in eine verkehrte Entwickelungsbahn gerathenen menſchlichen Geiſte ſeinen Willen und ſein Weſen auf eine poſitive Weiſe aufgeſchloſſen und mitgetheilt hat.

a) Was nun dieſe beiden Offenbarungen, deren jede

Gott als den abſoluten Geiſt erkennen läßt, näher betrifft, ſo iſt es, wie wir geſehen haben, die immanente Offenbarung, durch deren Annahme ſich der chriſtliche Theismus auf das Beſtimmteſte, wie einerſeits von dem jüdiſchen, ſo andrerſeits von dem deiſtiſchen oder rationaliſtiſchen Theismus unterſcheidet, welche beide eine Offenbarung des göttlichen Weſens im Weſen der Welt in Abrede ſtellen. Da nun von einer ſolchen Offenbarung der logiſche Pantheismus weiß, ſo ſcheint hiermit zwiſchen dieſem und dem chriſtlichen Theismus eine Verwandtſchaft zu beſtehen. Jedoch iſt, bei näherer Betrachtung, dieſe letztere nur eine ſcheinbare. Dem logiſchen Pantheismus iſt das Weſen der Welt keine Offenbarung des Abſoluten, ſondern vielmehr dieſes ſelbſt. Er weiß von keinem andern Abſoluten, als von einem ſolchen, welches mit dieſem Weſen zuſammenfällt und wenn auch er von einer Offenbarung ſpricht, ſo iſt dieſe nichts Anderes als die nothwendige Offenbarung, welche ſich das Weltweſen oder die Weltſubſtanz im menſchlichen Geiſte giebt, um ſich in dieſem gegenſtändlich und ihrer ſelbſt bewußt zu werden. Dem chriſtlichen Theismus dagegen, welcher von einem Abſoluten vor der Welt und abgeſehen von dieſer weiß, iſt das Weſen der Welt eine wirkliche Offenbarung des Weſens Gottes, dieſe Offenbarung aber ſo wenig eine metaphyſiſch nothwendige, daß ſie vielmehr nur die Bedeutung eines in der Liebe gegründeten freien Produktes Gottes hat.

b) Sowie nun von dem chriſtlichen Theismus die immanente, ebenſo und mit nicht minder großer Entſchiedenheit wird von ihm die tranſeunte Offenbarung Gottes vertheidigt. Iſt Gott in ſich ſeiender Geiſt, hat er aus Liebe die Welt geſchaffen und ſoll es keine bloße Phraſe ſein, daß er, wie Schöpfer, ebenſo Regierer der Welt iſt, ſo liegt in einer

transeunten Offenbarung für Gott so wenig ein Widerspruch, daß vielmehr zu behaupten steht, Gott sei ein lebendiger Gott nur insofern, als er ein sich offenbarender ist. Der christliche Theismus bleibt aber nicht dabei stehen, die bloße Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung zu lehren, sondern seine bestimmte Behauptung und Lehre ist die, daß Gott sich, auf eine absolute Weise, factisch in Christo der Welt offenbar gemacht habe.

Nichts nun ist von jeher der menschlichen Vernunft befremdlicher und anstößiger gewesen, als die Behauptung und Lehre, daß das Absolute ein einzelner Mensch und dieser das Absolute selbst sei. Liegt doch in dieser Behauptung, daß das Unendliche ein Endliches und dies ein Unendliches sei! In der Voraussetzung und Gewißheit, daß dies Letztere nie der Fall sein könne, hielten sich die deutsche Aufklärung und der alte Rationalismus für berechtigt, das Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo — dies Cardinaldogma des Christenthums — gänzlich fallen zu lassen und der Vergessenheit zu übergeben. Aber gegen die Aufklärung und den alten Rationalismus erhob sich ein mächtiger Gegner, welcher grade dies Dogma als den Ausdruck der absoluten Vernunft zu erweisen und zu vertheidigen suchte. Hegel nämlich versuchte in seiner Logik darzuthun, daß nur das im Endlichen und durch dessen Vermittelung sich verwirklichende Unendliche das wahre Unendliche und dagegen das vom Endlichen getrennte Unendliche ein sich selbst widersprechendes Sein sei, und er unternahm weiter in seiner Religionsphilosophie zu zeigen, daß das Absolute nur im menschlichen Geiste und durch dessen Vermittelung ein sich wissender Geist sei. So sehr hiermit jeder Widerspruch der Vernunft gegen das in Rede stehende Grunddogma des Christenthums beseitigt zu sein schien, entbrannte gleichwohl der Kampf der

Vernunft gegen daſſelbe auf's Neue, als David Strauß zu zeigen ſuchte, daß der Sinn der hegelſchen Lehre nicht der ſei, Gott könne ein einzelner Menſch oder ein einzelner Menſch Gott ſein, ſondern vielmehr der, Gott ſei der Menſch, d. h. der Menſch ſchlechthin oder die menſchliche Gattung. Hiernach müſſe für den wahren Gottmenſchen nicht ein einzelner Menſch, ſondern vielmehr die in der unendlichen Vielheit der menſchlichen Individuen ſich verwirklichende und ſich in ihnen zum concreten Selbſtbewußtſein bringende menſchliche Gattung erklärt werden. Gegen Strauß indeß wurde mit Recht eingewandt, daß in der menſchlichen Sphäre (im Unterſchiede von der natürlichen) die Idee in die unendliche Vielheit der menſchlichen Ich nur dadurch eindringen könne, daß ſie zuvor in einem einzelnen Ich eine ſelbſtbewußte Wirklichkeit gewonnen habe, daher es denn, wenn es einen Gattungsgottmenſchen geben ſolle, nothwendig zuvor auch einen einzelnen Gottmenſchen gegeben haben müſſe. So begründet jedoch dieſer Einwand zu ſein ſchien, ſo wenig fühlte ſich Strauß durch denſelben widerlegt. Zugebend, daß in der menſchlichen Sphäre die Idee nur durch das Medium einer beſtimmten Einzelheit und Individualität in die unendliche Vielheit der einzelnen Ich gelangen könne, vertheidigte er gleichwohl ſeine frühere Behauptung, daß nicht ein einzelner Menſch, ſondern nur die menſchliche Gattung der wahre Gottmenſch ſein könne. Denn wenn auch die Idee zuerſt und zunächſt in einem einzelnen Ich zur ſelbſtbewußten Wirklichkeit gelange, ſo ſei doch nicht dieſe, ſondern vielmehr erſt diejenige Wirklichkeit die ihrem Weſen allſeitig gemäße, welche ſie in der unendlichen Vielheit der Ich erreiche. Erſt in dieſen befreie ſie ſich von den individuellen Schranken, womit ihre erſte Wirklichkeit nothwendig behaftet ſei, und erſt in ihnen gelange ſie zu einer beſtimmten und

concret entwickelten Geſtalt, welcher ſie zuerſt, wo ſie nur als principielle und damit noch als unbeſtimmte Einheit auftrete, entbehren müſſe. — Was dieſe ſtraußiſche Entgegnung betrifft, ſo müßten wir ſie für eine richtige und wahre erklären, wenn, was ſie vorausſetzt, die einzige und alleinige Quelle der Idee nur der menſchliche Geiſt wäre oder in dieſem läge. Denn was aus dieſer Quelle herkommt, das trägt in ſeiner erſten Erſcheinung allerdings den angegebenen Charakter an ſich. Aber die Idee hat weſentlich auch noch eine andere als dieſe Quelle. Die Quelle, welche nur der menſchliche Geiſt iſt oder in dieſem liegt, iſt nur eine abgeleitete, eine ſecundäre Quelle; von dieſer aber iſt zu unterſcheiden die urſprüngliche und abſolut primäre Quelle, welche nur der Geiſt Gottes, das Abſolute ſelbſt, iſt. Nur auf dieſe letztere Quelle iſt hinzublicken, wo es ſich um eine Erklärung, um ein Begreifen der Perſon Chriſti, als des Gottmenſchen, handelt. Denn der geſchichtlich erſchienene Gottmenſch iſt, wie er ſelbſt von ſich das Bewußtſein hat, nicht von unten, ſondern von oben her gekommen. Nur dieſes Urſprunges wegen iſt er von allen individuellen Schranken frei, z. B. von denen, welche in beſtimmten Anlagen, beſtimmten Temperamenten liegen, mit denen jede von Menſchen abſtammende Perſönlichkeit behaftet iſt; und nur ſeinetwegen trägt er einen abſolut ſündloſen Grund in ſich, während dagegen jede menſchliche Perſönlichkeit mit einer angeborenen Dispoſition und Anlage zu ſündigen auf die Welt kommt. — Die Fragen daher, auf deren Beantwortung es beim Begreifen der Perſon des Gottmenſchen ganz beſonders ankommt, ſind einmal die Frage, ob im Begriffe oder in der Idee des Gottmenſchen ein Widerſpruch liege, ſodann die, ob die geſchichtliche Realität deſſelben der Idee Gottes und zuletzt die, ob dieſe Realität der Idee des Menſchen wider-

ſpreche. — Wir können, was die erſte Frage betrifft, im Begriffe des Gottmenſchen durchaus keinen Widerſpruch finden. Göttliches Weſen und menſchliches Selbſtbewußtſein, deren concrete Einheit der Gottmenſch iſt, widerſprechen ſich deswegen nicht, weil, wie wir erkannt haben, ja auch das menſchliche Weſen eine Offenbarung des göttlichen Weſens, mithin, ſeiner Idee nach, ſelbſt göttlichen Weſens iſt. — Auch in der hiſtoriſchen Erſcheinung des Gottmenſchen können wir nichts der Idee Gottes, als des Abſoluten, Widerſprechendes finden. Denn wenn es wahr iſt, was wir nachgewieſen haben, daß Gott den Menſchen aus Liebe und als zur Gemeinſchaft mit ſich, dem Abſoluten, beſtimmt geſchaffen habe, ſo wird ſich dieſer Gott auch des ſo weit und ſo tief gefallenen Menſchen, daß demſelben die Erreichung ſeiner Beſtimmung zur Unmöglichkeit geworden war, ganz nothwendig annehmen und erbarmen müſſen. Ein Gott, der die Liebe iſt, muß auch Liebe zeigen; es giebt aber keine größere Liebe als die, welche die gefallene Seele zu ihrem ewigen Urſprunge zurückführt. — Endlich ſehen wir auch keinen Widerſpruch zwiſchen der Erſcheinung des Gottmenſchen und der Idee des Menſchen. In dieſer liegt ja an ſich nur die Möglichkeit, aber nicht ebenſo auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Sünde, geſetzt; die Möglichkeit der Sünde aber, ohne Uebergang in deren Wirklichkeit, iſt auch in dem Gottmenſchen geſetzt. Sodann freilich liegt in der Idee des Menſchen, wie alles Weltlichen, daß der Menſch ein ſich entwickelndes Sein ſei und nur durch eine ſucceſſive Entwickelung ſein Weſen realiſiren könne; aber auch der Gottmenſch iſt unter das Geſetz der Entwickelung geſtellt geweſen und auch er hat nur durch eine zwar beſchleunigte, aber ſtufenweiſe fortſchreitende Entwickelung ſein Weſen in ſeinem Selbſtbewußtſein zur Wirklichkeit bringen können.

Aus dem Bisherigen nun wird begreiflich, daß eine Erkenntniß des Gottmenschen wesentlich zugleich eine Erkenntniß Gottes sei. Der Satz, daß dem wirklich so sei, ist eines von den Fundamentaldogmen des christlichen Theismus. Insonderheit aber ist dasjenige Erkennen Gottes, welches von der christlichen Kirche ausgegangen ist und noch fortwährend ausgeht, kein anderes als was vom Gottmenschen, als dem geschichtlich erschienenen Sohne Gottes, aus- und auf Gott, als dessen wesentliche Voraussetzung und Causalität, zurückgeht. Diese Erkenntniß Gottes ist auch eine durchaus berechtigte, aber eine vollkommne erst dann, wenn die auf diese Weise gewonnenen Resultate einerseits zugleich auf die Idee des Absoluten bezogen und theils aus dieser abgeleitet, theils wenigstens mit ihr in Einklang gesetzt sind und andrerseits dieselben mit denjenigen Erkenntnissen ausgeglichen und in Harmonie gesetzt sind, welche das Wesen des Menschen und im Allgemeinen das der Welt auf eine bestimmte Weise in sich abbilden und zum Ausdrucke bringen.

## §. 20. Der christliche Theismus und die Kunst.

Dem Theismus ist von pantheistischer Seite häufig, in neuester Zeit namentlich von dem Aesthetiker Vischer, der Vorwurf gemacht worden, daß er ein zum Begreifen der Kunst völlig ungeeigneter Standpunkt sei. Dieser Vorwurf ist jedoch, wenn derselbe dem Theismus überhaupt gemacht wird, ein durchaus ungerechter und unwahrer. Wohl giebt es gewisse theistische Formen, deren Princip sich mit wahrer Kunstproduktion und Kunstanschauung nicht verträgt; aber diese Formen sind solche, in welchen der Theismus selbst noch nicht seinen Höhepunkt erreicht, noch nicht seine Vollendung gefunden hat. Dem christlichen Theismus dagegen kann

dieſer Vorwurf ſo wenig gemacht werden, daß vielmehr von ihm die Behauptung gilt, er ſei der einzige Standpunkt, auf welchem die Kunſtproduktion und Kunſtanſchauung in ihrer ganzen Weite und Tiefe ſowohl erſt möglich als auch begreiflich wird.

Verſtehen wir unter Kunſt die Darſtellung der Idee in einem ſinnlichen, ſei es räumlichen, ſei es zeitlichen, Materiale, und unter Idee den Inbegriff derjenigen Gedanken, in denen das, ſeiner Qualität nach göttliche, Weſen des Menſchen auf eine beſtimmte Weiſe abgebildet und zum Ausdrucke gelangt iſt, ſo werden wir alle diejenigen Standpunkte als der Kunſtproduktion und der Kunſtanſchauung unfähig bezeichnen müſſen, auf welchen die innere Weſenhaftigkeit des menſchlichen Geiſtes und die Immanenz der Idee in dieſem negirt und in Abrede geſtellt iſt. Da es nun unter den theiſtiſchen Formen ganz beſonders zwei, nämlich der jüdiſche Theismus und der ſogenannte Deismus waren, in welchen wir die Anerkennung einer inneren, und zwar göttlichen, Weſenhaftigkeit des menſchlichen Geiſtes vermiſſen mußten, ſo werden wir auch einräumen müſſen, daß die Principien dieſer Formen den für die Kunſtproduktion und Kunſtanſchauung zu fordernden, nothwendigen Vorausſetzungen unangemeſſen und zuwider ſeien.

Aber was von dieſen Formen gilt, gilt damit nicht auch von dem Theismus überhaupt, am wenigſten von dem chriſtlichen Theismus. Dieſem kann eine Nichtanerkennung der inneren Weſenhaftigkeit des menſchlichen Geiſtes ſo wenig vorgeworfen werden, daß vielmehr grade er es iſt, welcher das Weſen des Menſchen als eine Offenbarung des göttlichen Weſens, alſo als ein ſeiner Qualität nach göttliches, auffaßt und beſtimmt. Iſt nun aber das Weſen des Menſchen von göttlicher Beſchaffenheit, ſo

werden dann einen gleichen Charakter auch alle die Ideen an ſich tragen müſſen, welche, ihrem Inhalte nach, aus dieſem Weſen hervorgegangen ſind und daſſelbe in beſtimmter Weiſe zur Entfaltung bringen. Wenn nun die Hineinbildung dieſer Ideen in in ein ſinnliches Material Kunſt iſt, ſo ergiebt ſich, daß auch nach der Anſchauung des chriſtlichen Theismus die Kunſt, was ihren Inhalt betrifft, mit Recht als eine göttliche bezeichnet werden könne.

Da wir nun eine gleiche Bezeichnung der Kunſt auch bei dem logiſchen Pantheismus finden, ſo ſcheint hinſichtlich der Kunſtanſchauung zwiſchen dieſem und dem chriſtlichen Theismus eine große Uebereinſtimmung Statt zu finden. Jedoch findet, bei aller Uebereinſtimmung, zwiſchen beiden auch eine nicht geringe Differenz Statt. Dem logiſchen Pantheismus iſt die Kunſt nicht nur eine göttliche, ſondern vielmehr das Göttliche, das Abſolute ſelbſt, inſofern ſich dies in der Form der Sinnlichkeit oder der Anſchauung darſtellt, dem chriſtlichen Theismus dagegen iſt ſie nur die indirekte Offenbarung eines beſtimmten Göttlichen. Oder: logiſcher Pantheismus und chriſtlicher Theismus ſtimmen nach dem Bisherigen wohl darin zuſammen, daß das in Form beſtimmter Ideen in das Selbſtbewußtſein eingehende Weſen des menſchlichen Geiſtes der in der Kunſt zur Erſcheinung kommende wahre Inhalt ſei, ſie unterſcheiden ſich aber auf das Beſtimmteſte darin von einander, daß jenem dies Weſen das Abſolute ſelbſt, dieſem dagegen nur eine beſtimmte Offenbarung des Abſoluten iſt.

Was nun dieſe Differenz zwiſchen dem logiſchen Pantheismus und dem chriſtlichen Theismus betrifft, ſo haben wir nicht mehr nöthig, durch einen ausführlichen Nachweis darzuthun, daß auch in dieſem Punkte die Wahrheit nur auf der Seite des chriſtlichen Theismus liege, da wir im Früheren

gezeigt haben, daß das Abſolute, welches mit dem im menſchlichen Selbſtbewußtſein ſich verwirklichenden Weſen zuſammenfällt, ein nicht abſolutes, mithin ein ſich ſelbſt widerſprechendes Abſolute ſei. Aber weun auch dies menſchliche Weſen nicht das Abſolute ſelbſt ſein kann, ſo iſt es dennoch inſofern ein Göttliches zu nennen, als es, wie wir im Früheren dargethan haben, durchaus als eine Offenbarung des göttlichen Weſens beſtimmt und begriffen werden muß. Es kann daher auch die Kunſt, wenn ſie wirklich nichts Anderes und Weiteres als eine Hineinbildung derjenigen Ideen in ein ſinnliches Material wäre, welche dies Weſen in beſtimmter Weiſe in ſich abbilden, immer noch eine göttliche genannt werden.

Allein die Kunſt iſt, bei näherer Betrachtung, weſentlich noch mehr als die Hineinbildung dieſer Ideen in ein ſinnliches Element. Aus dieſen Ideen allein läßt ſich nicht die Totalität der vorhandenen Kunſtwerke, ſondern nur ein großer Theil derſelben erklären. Soll dagegen die Idee ein für die Erklärung der ganzen empiriſchen Mannigfaltigkeit von Kunſtwerken ausreichendes Princip ſein, ſo darf ſie nicht, wie bis jetzt, als eine nur aprioriſche, ſondern muß ſie vielmehr zugleich als eine aposteriori ſche aufgefaßt werden. Dieſen letzteren Charakter tragen insbeſondere alle diejenigen Ideen an ſich, die wir in der chriſtlichen Kunſt verwirklicht finden. Die chriſtliche Kunſt iſt die Verwirklichung chriſtlicher Ideen; chriſtliche aber ſind nur diejenigen Ideen, welche ihre erſte Cauſalität entweder in dem gottmenſchlichen Selbſtbewußtſein Chriſti oder aber in dem von dieſem gläubig erfüllten menſchlichen Ich, nicht aber diejenigen, welche ihren Urſprung in dem menſchlichen Ich, als ſolchem, haben. Jedoch ſind die chriſtlichen Ideen nicht in dem Sinne aposterioriſche, wie die ſinnlichen Ideen, die

Vorſtellungen ſinnlicher Objekte, welche dem Geiſte ſtets ein Aeußeres und Fremdes bleiben; von dieſen vielmehr darin unterſchieden, daß der Geiſt ſie bis in die Tiefen ſeines Weſens zu verinnern und in ihnen die Objektivirung ſeines eigenen, göttlichen Weſens zu begreifen vermag, ſind ſie nur inſofern apoſterioriſche, als ſie an das menſchliche Ich urſprünglich von Außen herangekommen ſind und noch fortwährend herankommen, oder als das menſchliche Ich als ſolches nicht deren urſprünglicher Produzent iſt. — Freilich wohl iſt vom Standpunkte des logiſchen Pantheismus aus wiederholt der Verſuch gemacht worden, auch die chriſtlichen Ideen als reine Produktionen des menſchlichen Geiſtes zu begreifen und darzuſtellen; gegen ſolche Verſuche aber ſpricht laut und vernehmlich einerſeits die Stimme und Auctorität der Geſchichte und andrerſeits zugleich das tiefſte und wahrſte Denken der Vernunft, die ſich über alle die willkürlichen Gedanken erhaben weiß, in die man die chriſtlichen Ideen, um ſie zu menſchlichen machen zu können, zuvor aufgelöſ't hat.

Da nun der chriſtliche Theismus der Standpunkt iſt, welcher die Idee ſowohl als eine aprioriſche und immanente, als auch zugleich als eine tranſeunte und durch die Offenbarung in Chriſto an den menſchlichen Geiſt von Außen herangetretene und noch fortwährend herantretende weiß, ſo iſt hiermit auch nur ſeine Anſchauungsweiſe diejenige, aus deren Principe die Totalität der geſchichtlich wirklichen Kunſt in umfaſſender und wahrhafter Weiſe begreiflich werden kann.

# Auszug aus unserem Verlags-Katalog.

Durch jede Buchhandlung zu erhalten:

## Petri Abaelardi

Sic et Non.

Primum integrum ediderunt

Dr. **E. L. T. Henke**

et

Dr. **G. S. Lindenkohl.**

br. Thlr. 2.

## Amtliches Gutachten

der theologischen Facultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnißfrage.

br. 8 Sgr.

## Handbuch der italienischen Nationalliteratur.

Historisch geordnete Anthologie der Poesie und Prosa von der ältesten bis auf die neueste Zeit nebst einem Abriß

**der Literatur-Geschichte.**

Von

Prof. Dr. **A. Ebert.**

br. Thlr. 2. 20 Sgr.

## Die platonische Sprachphilosophie.

Von

Prof. Dr. **Jul. Deuschle.**

br. 20 Sgr.